La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — OCTUBRE - DICIEMBRE 1953 — Número 249

El Problema de la Confirmación

II

En el artículo anterior hemos estudiado la doctrina actual acerca de la confirmación desde los puntos de vista de los teólogos católicos y protestantes, por lo menos en términos generales. También hemos investigado los textos de los Padres en los cuales hablan de la unción, fuese la bautismal, fuese la de la confirmación. Hemos visto la evolución en la materia de este sacramento, tanto en el occidente como en el oriente. Pero sería incompleto nuestro estudio sin una investigación detallada de la imposición de manos, ceremonia de mucha antigüedad, que aparece en los ritos litúrgicos aun hoy día.

Por lo tanto, nuestro propósito en este artículo es estudiar los textos de los Padres y de los Concilios donde hablan de dicha imposición, con el fin de determinar tanto el valor de estos testimonios como su aplicación a la materia de nuestro estudio. Luego trataremos de deducir las conclusiones que, a nuestro parecer, salen de la investigación de dichos textos en estos dos artículos.

I.—LA IMPOSICION DE MANOS EN GENERAL

Esta ceremonia tiene su origen en la revelación divina. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento aparece muchas veces. En la Ley Antigua se empleó la imposición para la consagración de las víctimas del sacrificio, para la de los mismos levitas, y como un acto que, en general, significó la transmisión de

poderes oficiales. Así los miembros del Sanedrín recibieron sus poderes legislativos mediante este rito. Se usó también para bendecir y—cosa rara también quizás—en el castigo público (1).

En el Nuevo Testamento vemos que Cristo empleó esta acción muchas veces para curar enfermos y como una bendición (2). Siguiendo el ejemplo y, a veces, el mandato de Cristo (3), los apóstoles también emplearon la imposición para curar a los enfremos y para conferir el Espíritu Santo, no solamente en la confirmación, sino en la ordenación de diáconos, sacerdotes y obispos (4).

Por este breve resumen histórico se ve que esta acción es muy rica en cuanto a su simbolismo, teniendo más de una significación según las distintas circunstancias y las intenciones de los que la emplean. Ya por sí el agua significa fácilmente purificación ; el pan y el vino representan de una manera perfectamente natural el alimento ; pero la imposición puede significar muchas cosas, desde el castigo hasta la bendición. Por lo tanto no nos sorprende encontrar esta acción litúrgica en muchos de los ritos cristianos, pero nos sería imposible, en este trabajo, analizarlos todos ellos. Por lo tanto, nos vamos a limitar a una investigación de la imposición como se encuentra en la ceremonia compleja de la iniciación cristiana. Por razón de su conexión con aquella ceremonia diremos algo también de la reconciliación de los herejes.

En general, nos basta indicar que la imposición es acción litúrgica por antonomasia. Sin embargo, desde los tiempos apostólicos hasta el siglo tercero no existe ningún documento que indique claramente que se empleó entonces, pero es la práctica cotidiana que sirve de puente entre el siglo primero y el tercero (5). Sin embargo, los documentos del siglo tercero ya indican de una manera clara el origen apostólico de esta acción, como veremos enseguida.

---

(1) Véanse los artículos «Imposition des mains» en *DTC.* y *Dict. Arch. Chrét.*

(2) Cf. Mc. V, 23 ; VI, 5 ; VII, 31 ; VIII, 23, 25 ; X, 13, 16 ; Matt. VIII, 2 ; XIX, 13, 15. Lc. IV, 40 ; XIII, 13 ; XXIV, 50.

(3) Cf : *Mc.* XVI, 18.

(4) Cf : *Mt.* IX, 12, 17 ; XXVIII, 8 ; *Hechos,* V, 12 ; XIX, 11 ; VIII, 14, sq ; XIX, 9 ; VII, 8 ; VI, 6 ; XIII, 3 ; XIX, 6 ; *I Tim.* IV, 14 ; V, 22 ; *II Tim.* I, 6.

(5) Cf ; Behm, *Dei Handauflegung im Urchristentum,* p. 71, 72, 80.

II.—LA IMPOSICION DE MANOS EN LA INICIACION CRISTIANA.

En el primer artículo hemos analizado la iniciación cristiana, distinguiéndose sus partes principales: la preparación de los neófitos, el bautismo y la confirmación. Como dicen muy bien Galtier y Duchesne, la imposición de manos es casi, por así decirlo, el rito propio del catecumenado (6). Como nos dice un fragmento atribuído al Papa Gelasio: «Catechumeni ii sunt qui... a sacerdote consignati sunt, et per exorcismum purgati... necdum sacro baptismate sunt abluti» (7). Juan el Diácono, en una carta a Senario, habla de la «frequens manuum impositio» como una parte principal del catecumenado (8).

En el bautismo pueden distinguirse dos imposiciones de manos, una antes de la ablución y otra en el mismo acto del bautismo. Encontramos mención de la primera en la «Didascalia Apostolorum», en las «Constitutiones Apostolicae» y también en los escritos del seudo-Dionisio (9). La mayoría de los ritos orientales conservan esta imposición aun hoy día (10).

Mención de la segunda imposición (en el mismo acto de bautizar) se encuentra en la «Tradición Apostólica» y en todos los documentos que de ella derivan el origen. «Tunc descendat in aquas, presbyter autem manum suam capiti eius imponat, eumque interroget his verbis... manum habens in caput eius impositam baptizet eum semel» (11).

---

(6) Galtier, DTC. «Imposition des mains»; Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, c. IX, para 1: Cf: «Baptême», (De Puniet), en *Dict. d'Arch. Chrét.* t. II, c. 287; Ildefonso Schuster, *The Sacramentary*, t. I, p. 12-15. A esto también se refiere Tert. *De Corona*, 3. PL. II. 79; el canon 39 del Concilio de Elvira; el can. 6 de Arlés. S. Jerónimo, *In vita S. Hilarionis*, PL. XXIII, 41; S. Aug. *De Catech. Rud.* PL. XLIII, 335, 344. S. Pet. Chrysol. PL. LII, 346, 494. *Trad. Apost.* 19.

(7) Thiel, *Epist. Rom. Pont.* t. I. p. 509. PL. LIX, 140.

(8) PL. LIX, 401, 402.

(9) *Didasc.* III, 12, 2-3. (Ed. Funk. p. 210). *Const. Apost.* III, 15, 3. (Ed. Funk, p. 211. *Eccl. Hier.* II, 2, 7. PG. III, 396.

(10) *Dict. d'Arch. Chrét.* t. II, 290-291.

(11) *Trad. Apost.* (Ed. Connolley), p. 188; Dom. B Botte, *La Tradition Apostolique*, p. 50 sq. (Ed. du Cerf. París, 1946); Cf; *Const. Aegypti.* (Ed. Funk.) Didasc. II, p. 110,

III.—LA IMPOSICION DE MANOS EN LA CONFIRMACION.

Es más bien la otra imposición de manos la que nos interesa en este trabajo: la que se empleaba antiguamente para conferir a los bautizados las gracias especiales del Espíritu Santo y, juntamente con ellas, el mismo Espíritu. De esta imposición nos habla Tertuliano cuando dice: «Caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur» (12). Quizá, si este fué el único testimonio que tuviéramos en los escritos de Tertuliano, pudiéramos creer que se refiere a la imposición dentro del bautismo; pero, al hablar de todas las ceremonias de la iniciación, indica claramente que esta imposición es la que sigue al bautismo. «Egressi de lavacro, perungimur benedicta unctione, de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebant... Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum» (13).

En sus escritos los Padres nos enseñan con frecuencia el origen apostólico de este rito para conferir el Espíritu Santo. Así, por ejemplo, Orígenes: «Et in actibus apostolorum per impositionem manuum apostolicarum Spiritus Sanctus dabatur in baptismo...» Luego dice: «Emittes spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae. Quod manifeste de Spiritu Sancto designatur, qui ablatis et extinctis peccatoribus et indigenis, ipse sibi novum populum creet, et renovet faciem terrae, cum per gratiam Spiritus deponentes veterem hominem cum actibus suis, in novitate vitae coeperit ambulare. Et ideo de eo competenter dicitur, quia non in omnibus, neque in his quae caro sunt, sed quorum terra renovata fuerit Spiritus Sanctus habitabit. Denique, idcirco, per impositionem manuum Apostolorum post baptismum gratia et revelatio Sancti Spiritus tradebatur» (14).

De San Cipriano tendremos mucho que decir más tarde, al hablar de la famosa controversia entre él y San Esteban. Sin embargo, vale la pena incluir aquí un testimonio indudable donde habla de la historia de este rito de imposición de manos en

(12) *De Resur. carnis.* c. 8.
(13) *De Bapt.* c. 7.
(14) *De Principiis,* (Peri Arch.) Lib. 1, cap. 3.

la confirmación. Está hablando de los samaritanos, y dice: «Illi enim qui in Samaria crediderant fide vera crediderant, et intus in Ecclesia, quae una est et cui solo gratiam baptismi dare et peccata solvere permissum est, a Philippo diacono, qui iidem Apostoli miserunt baptizati erant. Et idcirco, quia legitimum et ecclesiasticum baptisma consecuti fuerant, baptizare eos ultra non oportebat, sed tantummodo quod deerat, id a Petro et Joanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita, invocaretur et infunderetur super eos Spiritus Sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, ut per nostram orationem et manus impositionem Spiritu Sancto consequentur et signaculo dominico consumentur» (15).

Este testimonio apenas necesita comentario alguno. No se podía expresar de una manera más clara la distinción entre el bautismo y la confirmación, tanto como el valor de cada uno de estos ritos, en la ceremonia de la iniciación. Como se ve, el único rito para conferir el Espíritu Santo como le dieron los apóstoles es la imposición de manos. Esta idea es común a San Cipriano y Tertuliano.

En San Clemente de Alejandría encontramos un testimonio curioso acerca de la imposición de manos, pero un estudio del contexto nos hace pensar que aquí se trata más bien de una bendición que los fieles de aquella iglesia solían recibir varias veces, y no de la confirmación (16).

San Atanasio, en una de sus epístolas a Serapión, afirma que los apóstoles confirieron el Espíritu mediante la imposición de manos. «Hinc postea, impositione manuum Apostolorum, Spiritus Sanctus renascentibus dabatur» (17). También es interesante notar que San Atanasio es el último Padre de la Iglesia oriental quien menciona la imposición de manos en circunstancias que pueden tener aplicación en esta materia de la confirmación. Dice: «Quemadmodum postea creatus est Adam, accipiens spiritum vitae, et factus est homo ac animam viventem, et habens

(15) *Ep. ad Jubianum.* LXXIII. PL. III. 1115. (RJ 595). Cf: *Ep. ad Pompeium.* LXXIV, 7.

(16) *Paed.* III. 11.

(17) *Ep. I. ad Serap.* PG. XXVI 542 sq. Cf: PG. XXVI 651, sq. donde cita a Teognosto y a Orígenes.

Spiritum Sanctum, spiritualis erat... Simile modo, ut omnes sancti in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti per impositionem manus sacerdotis Dei Spiritum Sanctum consecuti, ad antiquum restituuntur in quo erant ante prevaricationem Adae» (18).

Ahora bien ; conviene preguntar si este testimonio debe aplicarse a la confirmación. En contestación hay que confesar que la cosa no está clara. En primer lugar sabemos por otros testimonios anteriormente citados que en tiempos de San Atanasio ya se había introducido la unción en las iglesias de rito oriental para conferir el Espíritu Santo en la confirmación. Desde luego, puede ser que todavía en algunas partes existiese también la imposición de manos ; pero por muchas razones—las cuales veremos más tarde—nos parece que este testimonio más bien debe de aplicarse a la imposición de manos en el bautismo.

Aquí, antes de estudiar los testimonios de los Padres desde el siglo IV en adelante, será necesario investigar brevemente la cuestión tan discutida de la controversia entre San Esteban y San Cipriano.

Como es sabido, la costumbre de la iglesia africana, desde tiempos de Agripino por lo menos, era considerar todo bautismo recibido en la herejía como inválido. Por lo tanto, al convertirse estos herejes, ya bautizados en su secta, les bautizaban otra vez. Es muy importante entender claramente la razón que les llevó a obrar de tal manera en la iglesia de Africa. Aquí no se trata de una controversia puramente disciplinaria, sino de una que tiene un fondo dogmático muy importante bajo muchos aspectos. Esta cuestión no solamente toca a la teología sacramental, sino al mismo tiempo a la naturaleza de la Iglesia de Cristo (19). De parte de la iglesia romana no tenemos ningún texto que indique claramente la cuestión teológica, porque no nos quedan más que unas líneas citadas por San Cipriano de una carta de San Esteban : «Nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam» (20). Sobre la actitud de San Cipriano, por el contrario, tenemos abundantes testimonios y de ellos se ve que esta cuestión tiene su base en la teoría suya de la natura-

(18) *De Trin. et Spir. Sancto.* PG. XXVI, 1215-1218.
(19) Sobre este punto véase P. Batiffol, *L'eglise naissante et le catholicisme* (París, 1922), p. 458-484.
(20) Cyp. *Epist.* LXXIV 1. *ad Pompeium.*

leza de la Iglesia de Cristo. Su argumento principal puede reducirse a un silogismo: «Extra ecclesiam nulla salus» y, por consiguiente, fuera de la iglesia verdadera no hay—ni puede haber—perdón de los pecados. Como se atribuye el perdón de los pecados al Espíritu Santo, se sigue que donde no hay perdón de los pecados no existe tampoco el Espíritu Santo. Por lo tanto no vale la iniciación recibida en la herejía, puesto que la verdadera iniciación es obra del Espíritu Santo, y será necesario repetirla totalmente cuando estos herejes quisieran venir al seno de la verdadera Iglesia de Dios. Tal es el razonamiento de San Cipriano y los obispos de Africa, y a esta dificultad teológica no encontramos solución definitiva y clara hasta San Agustín.

Pero vamos a seguir este argumento en los escritos de aquellos tiempos, porque plantea una cuestión en torno al problema que constituye la materia de nuestro trabajo. El fundamento de su argumento lo expone San Cipriano: «Itaque, qui haereticis sive schismaticis patrocinantur, respondeant nobis, habeantne Spiritum Sanctum an non habeant. Si habeant, cur illic baptizatis quando ad nos veniunt, manus imponitur ad accipiendum Spiritum Sanctum, cum iam utique illic acceptus sit, ubi si fuit dari potuit? Si autem foris cuncti haeretici et schismatici non habent Spiritum Sanctum, et ideo apud nos manus imponitur, ut hic accipiatur, quod illic non est, nec dari potest; manifestum est nec remisionem peccatorum dari per eos posse quos constet Spiritum Sanctum non habere» (21).

San Cipriano entendió bien la actitud de San Esteban, y a nuestro juicio no puede sostenerse la opinión de algunos autores, según la cual confundió la imposición de manos en penitencia con aquélla, la que se hacía conferir el Espíritu Santo en la confirmación. Para demostrar que San Cipriano entendió perfectamente la posición de San Esteban vamos a exponer primero sus argumentos contra el Papa; luego veremos cómo enfocaban esta cuestión los otros obispos de Africa y el autor anónimo «De Rebaptismate».

En una de sus cartas dice San Cipriano: «Aut si effectum baptismi majestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanc-

(21) *Ep.* LXIX.

tificati judicentur, cur non in eiusdem Christi nomine illic et manus baptizato imponitur ad accipiendum Spiritum Sanctum?... Nam si potest quis extra ecclesiam natus templum Dei fieri; cur non possit super templum et Spiritus Sanctus infundi?... Qui potest apud haereticos baptizatus Christum induere, multo magis potest Spiritum Sanctum quem Christus misit accipere... Porro autem non per manus impositionem quis nascitur quando accipit Spiritum Sanctum, sed in baptismo; ut Spiritum iam natus accipiat, sicut in primo homine Adam factum est. Ante enim Deus eum plasmavit et tunc insufflavit in faciem eius flatum vitae. Nec enim potest accipi Spiritus nisi prius fuerit qui accipiat» (22).

Como se ve, para San Cipriano es cuestión del valor de todo el rito de iniciación en herejía; como él mismo nos dice: «Neque potest pars illic inanis esse et pars praevalere; si baptizare potuit, potuit et Spiritum Sanctum dare» (23).

Así también lo concibe Firmiliano: «Sed et ceteri quique haeretici, si se ab ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt quando omnis potestas et gratia in Ecclesia constituta sit, ubi praesident maiores natu; qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident facultatem. Haeretico enim sicut ordinare non licet, nec manum imponere; ita nec baptizare vel quicumque sancte vel spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate...» (24).

Nos ofrece, quizás, una pequeña dificultad la carta en la cual San Cipriano expone a San Esteban lo que habían decidido los

(22) *Ep.* LXXIV *ad Pompeium.* Cf: *Ep.* LXXIII 6.
(23) *Ep.* LXX, 3.
(24) In Cyp. Ep. LXXV. Sigue diciendo: «Et quoniam Stephanus et qui illi consenserint contendunt dimissionem peccatorum et secundum nativitatem in haereticorum baptisma posse procedere, apud quos etiam ipsi confitentur Spiritum Sanctum non esse, considerent et intelligant spiritualem nativitatem sine Spiritu esse non posse; secundum quod et beatus Paulus Apostolus eos qui ab Joanne baptizati fuerant priusquam missus esset a Domino Spiritus Sanctus, baptizavit denuo spiritali baptismo, et sic eis manum imposuit, ut acciperent Spiritum Sanctum... Utique qui illic in Christo baptizatus est induit Christum: si autem induit Christum, accipere potuit et Spiritum Sanctum, qui a Christo missus est, et frustra illi venienti ad accipiendum Spiritum manus imponitur; nisi si a Christo Spiritum induit, ut apud haereticos sit quidem Christus, non sit autem illic Spiritus Sanctus... Si in nomine Christi valuit fons baptisma ad hominem purgandum, in eiusdem Christi nomine et valere illic potuit et manus impositio ad accipiendum Spiritum Sanctum».

obispos de Africa en el Concilio de Cartago. «...Eos qui sint foris extra Ecclesiam tincti, et apud haereticos et schismaticos profanae aquae labe maculati, quando ad nos atque ad Ecclesiam, quae una est, venerint, baptizari oportere ; eo quod parum sit iis manum imponere ad accipiendum Spiritum Sanctum nisi accipiant et Ecclesiae baptismum. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur, cum scriptum sit, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei» (25).

Lo mismo dice Nemeriano de Tubanas cuando da su opinión a San Cipriano sobre esta cuestión. «Neque enim Spiritus sine aqua operari potest, neque aqua sine Spiritu. Male ergo sibi quidam interpretantur, ut dicant, quod per manus impositionem Sanctum accipiant et sic recipiantur ; cum manifestum sit utroque sacramento debere eos renasci in Ecclesia Catholica» (26).

Así es que cabe preguntar, ¿cuál es el sentido verdadero de esta imposición de manos de que hablan San Cipriano y San Esteban? Es decir, ¿se trata aquí de una imposición que pertenece a la penitencia, como nos dice el P. Galtier, (27) o es la imposición de manos en la confirmación, o, quizá, es otra imposición distinta de las dos anteriores?

Para contestar de una manera debida a esta pregunta será necesario analizar brevemente el argumento que propuso el autor anónimo del tratado titulado «De Rebaptismate».

Su manera de proponer el «estado de la cuestión» al principio de su obra nos revela otra vez más el verdadero fondo dogmático de la controversia. «Animadverte quaesitum apud fratres, quid potius observare oportet in personam eorum qui in haeresi quidem sed in nomine Dñi. Dei nostri Jesu Christi sint tincti... utrum vetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica, post illum qui foris quidem, sed in nomine Jesu Christi Dominicum aceperunt baptisma, tantummodo imponi iis manum ab episcopo, ad acipiendum Spiritum Sanctum sufficeret, et haec manus impositio signum fidei iteratum, atque consummatum eis praesta-

(25) *Ad Stephanum, Ep.* LXXII.
(26) Apud Cypr. *Sententia Episcoporum*, n. 5.
(27) Cf: DTC. *Impositions des mains*, c. 1403. *Absolution ou Confirmation*, Rech. de Science Relig. 1914, pp. 379-382. *De Poenitentia*, p. 206, n. 284. (París, 1930).

ret; an vero etiam iteratum baptisma his necessarium esset, tamquam nihil habituris si hoc quoque adepti ex integro non fuissent, perinde ac si nunquam baptizati in nomine Christi forent» (28).

Es cuestión, pues, de los distintos elementos de la iniciación cristiana, como él mismo nos dice, «Utrum possint esse aliquando etiam singulariter solitaria, quasi non sint mutila, sed tamquam integra et perfecta» (29). No faltan pruebas de esta independencia de los elementos de la iniciación, no solamente durante la vida de los mismos Apóstoles, sino también, según este autor, en la práctica religiosa de sus tiempos. «Quod hodierna quoque die non potest dubitari esse usitatum et evenire solitum, ut plerique post baptisma sine impositione manus episcopi de saeculo exeant, et tamen pro perfectis fidelibus habentur» (30).

Por lo tanto, en la doctrina de este autor, el bautismo recibido en herejía es válido y no hace falta repetirlo. No sucede así con la imposición de manos, puesto que ésta tiene eficacia para conferir el Espíritu Santo, el cual no puede recibirse fuera de la verdadera Iglesia de Cristo. De esta doctrina deduce la consecuencia: «Ideoque, quae paenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, quae postea emendata est, purificato corde eorum, tantummodo baptismate spiritali, id est, manus impositione episcopi, et Spiritus Sancti subministratione subveniri debeat... Et ideo utriusque huius generis homines, id est, Iudaei et Gentiles, plene ut oportet credentes, pari modo baptizantur. Haeretici vero iam baptizati aqua in nomine Jesu Christi, tantum in Spiritu Sancto baptizandi sunt» (31).

Ahora viene lo difícil: interpretar lo mejor posible y sin prejuicios estos textos, no según la significación que nosotros quisiéramos ver en ellos, sino según el pensamiento de sus

---

(28) PL. III, 1183-1204. Cf: *Opera S. Cypriani* (ed. Hartel), t. III. p. III, app. pág. 69-92.

(29) Ibid. 15. p. 89. «Ita dum cohaeret baptismati hominum Spiritus, aut antecedit aut sequitur vel cessante baptismate aquae incumbit super eos qui credunt, dat nobis consilium quod aut ex integro rite baptisma servare, aut forte dato a quocumque in nomine Jesu Christi baptismate supplere debeamus, custodita nominis Jesu Christi sanctissima invocatione, custodita praeterea tanti temporis tot virorum veneranda nobis consuetudine et auctoritate».

(30) Ibid. p. 74.

(31) Ibid. 10. p. 82-84.

autores. Como saben nuestros lectores, existen dos teorías clásicas y bien conocidas; la una insiste en que todos los documentos citados deben de aplicarse a la penitencia, mientras la otra, al contrario, sostiene que, según el texto y contexto, la cita de San Esteban se refiere a la penitencia (32). Según esta teoría, el Papa quiso afirmar la necesidad de una imposición de manos «ad poenitentiam» en el sentido verdadero de esta frase; mientras San Cipriano, Firmiliano, los obispos de Africa y también el autor anónimo del tratado «De Rebaptismate» entendieron tanto la frase de San Esteban, como la realidad que incluyó, como si fuese una repetición de la confirmación (33). Claro está que, dentro de esta segunda opinión, hay muchas facetas particulares según los distintos autores que lo proponen.

Hoy día hay una tercera opinión muy bien presentada y defendida por el P. D'Aussac (34). Según esta opinión la imposición de manos a la cual se refieren los testimonios anteriormente citados ni es la de la penitencia estrictamente dicha, ni es la de la confirmación. Sino que es la imposición de manos que ocurre en la ceremonia de la iniciación, que aquí, en esta materia, tiene una finalidad especial: la reconciliación del hereje convertido.

Si es verdad esta teoría—y a nuestro juicio merece seria consideración—entonces tenemos una explicación sólida y teológica de muchos testimonios de los Padres, que a primera vista parecen contradictorios. En un trabajo como éste no podemos entrar de lleno en esta cuestión, pero al examinar algunos textos de los Padres indicaremos la interpretación que deben de tener a la luz de esta teoría, puesto que, a nuestro parecer, es la verdadera solución de estas dificultades.

Así el famoso testimonio de San Jerónimo adquiere una significación tradicional y sencilla a la luz de esta opinión. San Jerónimo escribió su «Dialogus contra luciferianos» para discutir la cuestión de la reconciliación de los arrianos. En este libro, el luciferiano expone la doctrina de San Esteban, mientras el ortodoxo—San Jerónimo mismo—defiende la de San Cipriano. Así dice: «Si Arianus Spiritum Sanctum dare non potest, nec

(32) Cf: Galtier, DTC. *Imposition des mains*, 1403.
(33) Cf: D'Dwyer *Confirmation* (*Gill*, Dublín, 1915), p. 30-36.
(34) D'Aussac: *La réconciliation des hérétiques dans l'eglise latine*, editions Franciscaines, París, 1943.

baptizare quidem potest, quia Ecclesiae baptisma sine Spiritu Sancto nullum est. Tu vero cum baptizatum ab eo recipias et postea invoces Spiritum Sanctum, aut baptizare eum debes, quia sine Spiritu non potuit baptizari, aut, si baptizatus in Spiritu Sancto, desine invocare Spiritum, quem cum baptizaretur accepit» (35). Como se ve, es el mismo argumento que propuso San Cipriano.

Le contesta su adversario diciéndole que, dentro del seno de la Iglesia católica, también existe la costumbre de imponer manos después del bautismo. «An nescis etiam ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur et ita invocetur Spiritus Sanctus?» Pueden separarse, pues, los dos ritos, y de hecho se separan en algunas ocasiones.

A esta dificultad contesta San Jerónimo primero con un «nego paritatem», puesto que el sujeto de esta imposición es una persona bautizada en la verdadera Iglesia de Cristo, y no un hereje cualquiera «Sed quale est, ut leges ecclesiae ad haeresim transferas?... Episcopus si imponit manum his imponit qui in recta fide baptizati sunt; qui in Patre et Filio et Spiritu Sancto tres personas unam substantiam crediderent...» Luego trata de contestar directamente a la dificultad. Admite que esta costumbre es de origen apostólico. «Quod si hoc loco quaeris quare in Ecclesia baptizatus nisi per episcopi manus non accipiat Spiritum Sanctum, quem nos asserimus in vero baptismate tribui, disce hanc observationem ex hac auctoritate descendere, quod post ascensum Domini Spiritus Sanctus ad apostolos descendit. Et multis in locis idem facultatem reperimus ad honorem potius sacerdotii quam ad legis necessitatem. Alioqui, si ad episcopi tantum imprecationem Spiritus Sancti defluit, lugendi sunt qui in vinculis aut in castellis aut in remotioribus locis per presbyteros et diaconos baptizati ante dormierunt quam ab episcopis invisirentur» (36).

Esta contestación ha sorprendido a muchos teólogos, y es menester reconocer que a primera vista presenta al lector muchas dificultades. ¿Es que San Jerónimo quisiera negar la sacramentalidad de la confirmación para atribuir todos sus efectos al bau-

(35) PL. XXIII, 169.
(36) PL. XXIII, 172-173.

tismo? Así lo han interpretado tanto el protestante, Gregorio Dix como el católico, O'Dwyer (37). Otros se contentan con decir que San Jerónimo tenía ideas muy raras y confusas acerca del origen del poder de los obispos y por consiguiente también acerca de la confirmación (38). Sin embargo, una consideración detallada de las circunstancias y de los mismos textos quizá nos llevarían a otra conclusión.

San Jerónimo vivió en Palestina y tuvo un conocimiento muy exacto y perfeccionado de las costumbres tanto del oriente como de la iglesia de Africa; y, por lo tanto, sabía que en aquellos países existió entonces la costumbre de administrar todo el rito de iniciación a los que venían de las sectas heréticas a la verdadera Iglesia. Más aun, sabía que la imposición apenas se practicaba entonces en aquel país, sino que atribuían la eficacia de la confirmación a la unción. Tampoco podía ignorar que el ministro de este sacramento era el sacerdote. Luego, es por lo menos posible—no digamos probable—que lo que dice aquí San Jerónimo de la reconciliación de los herejes debe de aplicarse más bien a la imposición de manos en la iniciación cristiana, y no a la confirmación como tal. Esta es la conclusión del Padre D'Aussac, y con ella estamos completamente de acuerdo: «...Il ne paraît pas legitime de prétendre, sur le plan d'histoire des mains incluse dans l'initiation sous le doble rapport du rite et de l'effet. C'est, en réalite, l'equation qu'il établit entre le geste réconciliateur et la cérémonie de l'initiation que l'amène à tenir celui-la pour vain, quand il est réiteré sans le baptême sur l'heretique repentant, et pour simplement honorifique, lorsque, d'une manière ordinaire, il est administré par l'évêque aux fideles en communion avec le véritable église» (39).

Como veremos más adelante, hay otros textos de los Padres y de los Concilios, especialmente los provinciales, donde cabe la misma solución.

En el oriente desde el siglo III por lo menos empezó a emplearse una unción juntamente con la imposición de manos para

(37) Dix, *Theology of confirmation in relation to baptism*, (Dacre Press, 1946. p. 19-20. O'Dwyer, *Confirmation* (Gill, Dublín, 1914) p. 84.

(38) Cf: Tixeront, *L'histoire des Dogmes*, París, 1915-1922, t. II. p. 314 Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. III, p. 158.

(39) Opus cit. p. 131.

la reconciliación de los herejes ; (40) mientras, en la iglesia romana—y por lo tanto, en aquellas donde era eficaz la influencia de su rito—se empleó para ese fin solamente la imposición con su debida forma. Así es que el Papa Siricio testifica que esta cuestión había sido discutida en un sínodo, y nos da la solución en una carta a Himerio, obispo de Taragona (41). Hay también un texto muy interesante de Inocencio I, el cual ha causado bastante confusión tanto entre los antiguos como entre los modernos teólogos. En la primera parte de este trabajo hemos citado el texto de su carta a Decencio, en la cual expone su doctrina acerca del ministro de la confirmación. Allí enseña claramente la práctica romana acerca de este sacramento. «Presbyteris, sive extra episcopum sive praesente episcopo cum baptizant chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis cum tradunt Spiritum Paraclitum» (42).

Sin duda este texto debe de aplicarse a la confirmación. Ahora bien ; en la misma carta y también en otra a Victoricio, habla de la imposición de manos en circunstancias muy distintas. Dice: «De his baptizatis, qui postea a daemonio vitio aliquo aut peccato interveniente corripiuntur, quaesivit dilectio tua, si a presbytero vel diacono possint aut debeant consignari, quod hoc nisi episcopus praecipere non licet. Nam ei manus imponenda omnino non est nisi episcopus auctoritatem dederit id efficiendi. Ut autem fiat, episcopi est imperare, ut manus ei vel a presbytero vel a caeteris clericis imponatur» (43).

Por razón de este texto algunos teólogos, entre ellos Morinus, han afirmado que se permitió a los diáconos administrar el sacramento de la confirmación en ciertas circunstancias ; pero en realidad, el análisis del texto mismo indica que se refiere a la reconciliación. Además, otra carta del mismo Inocencio a Victoricio, obispo de Rouen, lo pone fuera de toda duda. «Ut venientes a Novatianis vel Montensibus per manus tantum impositionem suscipiantur, quia quamvis ab haereticis, tamen in Christi nomi-

(40) Cf: Conc. Laodiceae can. 7. Mansi. t. II. 566.
(41) Cf: DB. 88.
(42) Ep. XXV, III, 6. PL. XX, 555. Cf: Ibid. Ep. XXV. III. 6. PL. XX. 554.
(43) Ibid.

ne baptizati sunt: praeter eos qui forte a nobis ad illos transeuntes baptizati sunt; hi si resipiscentes, et ruinam suam cogitantes redire voluerint, sub longa poenitentiae satisfactione admittendi sunt» (44).

Aquí el papa distingue claramente entre la reconciliación mediante la penitencia, la cual debe de aplicarse en el caso de un católico que pasa a la herejía y luego quiere volver a la unidad de la fe, y el rito para reconciliar a los que habían sido bautizados en herejía y quisieran convertirse a la Iglesia de Cristo. Hay una distinción, pues, entre los herejes que han nacido en herejía y los católicos que dan su nombre a una secta herética.

Esto mismo lo indica también en una carta dirigida a Alejandro, obispo de Antioquía: «Ariano praeterea, caeterasque huiusmodi pestes, quia eorum laicos conversos ad Dominum sub imagine poenitentiae ac Sancti Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus...» (45) El testimonio nos parece claro. Es cuestión de un rito de reconciliación; pero este rito no es propiamente el de la penitencia, ni tampoco deben de considerarse penitentes estos herejes en el sentido estricto de la palabra, sino que «sub imagine poenitentiae» se les administra la imposición de manos. Es decir, se les concede la imposición de la iniciación, para otorgarles otra vez la unidad con la verdadera Iglesia de Cristo que es el efecto de la operación dentro del alma del Espíritu Santo.

Al hablar de la reconciliación de los que vinieron a la Iglesia, de la herejía de Pablo de Samosata y de la de los novacianos, dice Inocencio: «Quod idcirco distinctum esse ipsis duabus haeresibus ratio manifesta declarat, quia paulinistae in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti minime baptizant, et Novatiani iisdem nominibus tremendis venerandisque baptizant» (46). Por lo tanto, a los primeros hubo que administrarles todo el rito de la iniciación, mientras a los novacianos no era necesario, dada la validez de su bautismo, sino que solamente se les recibieron en la Iglesia mediante la imposición de manos «ad Spiritum Sanctum».

---

(44) Ep. II. 11. PL. XX. 475. *ad Victricium Rothomag.*
(45) Ep. XXIV. 4. PL. XX. 550 *ad Alexand. Antioch.*
(46) Ep. XVII. PL. XX. 532-533.

Todos estos textos nos parecen claros. Se trata, no de un rito penitencial, ni tampoco de la imposición de manos en la confirmación, sino de otra imposición muy parecida a la de la iniciación, si no es idéntica con ella.

Vamos a considerar ahora la doctrina de San Agustín, quien parece atribuir la eficacia de la confirmación algunas veces a la unción y otras veces a la imposición de manos. Además habla de otra imposición que, según algunos autores, es la de la penitencia (47). Por lo tanto, es menester distinguir bien entre los distintos testimonios de San Agustín si quisiéramos evitar la confusión e interpretar bien su pensamiento.

En la primera parte de este trabajo hemos citado algunos textos de San Agustín donde habla de la unción de la iniciación, aunque no hemos tratado de precisar más si fué la unción post-bautismal o la de la confirmación. Por lo tanto no hará falta repetir aquí aquellos textos . Nos vamos a limitar a una investigación de su doctrina acerca de la imposición de manos; pero antes de citar los textos vamos a exponer brevemente la razón porque San Agustín trató de esta cuestión. Es decir, indicaremos el fondo dogmático-histórico.

La ocasión que provocó su doctrina acerca de la imposición de manos fué la controversia con los donatistas; y hay que interpretar algunos de los textos, por lo menos, bajo este punto de vista. Es, en efecto, el mismo problema que inquietó tanto a San Cipriano y San Jerónimo, pero ahora, en conflicto con la inteligencia de un San Agustín, encuentra su solución.

Los donatistas achacaron a los católicos el proponer doctrinas contradictorias; y su argumentación puede proponerse en la forma siguiente: Puesto que los católicos no consideran necesario bautizar otra vez a los herejes que vienen a la Iglesia de Cristo, porque ya han recibido el bautismo, se sigue que estos herejes también han recibido dentro de su herejía al Espíritu Santo. Esto era consecuencia lógica del principio fundamental de los donatistas, «baptisma unum, et Spiritus Sanctus unus, et

(47) Así el P. Galtier: «Personne ne conteste qu'Augustin ait attribué à l'imposition des mains confereé aux hérétiques un caractère proprement penitentiel. Ce rite est directement ordonné à assurer la remision des péchés que n'a pas procurié le baptême reçu hors de l'eglise». DTC. *Imposition des mains*, 1404.

Ecclesia una» ; por lo tanto, donde hay bautismo hay también el Espíritu Santo. Entonces—sigue su argumento—¿ por qué pretenden los católicos conferir el Espíritu a los herejes convertidos mediante la imposición de manos? Una de dos ; o se ha recibido ya dentro del bautismo, o no se ha recibido. Si contestamos que se ha recibido, entonces no hace falta la imposición para conferirle. Pero si no se ha concedido este don del Espíritu en la herejía, entonces no han recibido verdadero bautismo, y será menester bautizarles, concederles todo el rito de la iniciación. Un rito que no produce su efecto es inválido.

Como se ve, este es precisamente el problema de San Cipriano y S. Jerónimo. Ahora bien ; ¿ cómo contestó S. Agustín ?

Concede el valor del principio «baptisma unum, et Spiritus Sanctus unus, et Ecclesia una» ; pero niega que de este principio se siga que no puede haber un bautismo *válido* sin la efusión perfecta del Espíritu Santo. Y la razón es porque son muchas las operaciones del Espíritu Santo, y es necesario distinguir bien entre cualquier sacramento y su eficacia en forma de la gracia que concede. Algunas de estas operaciones del Espíritu Santo pertenecen a la validez de los sacramentos, otras a la eficacia de ellos, especialmente la unidad dentro de la verdadera Iglesia de Cristo, efecto de la caridad, que se encuentra solamente dentro de aquella verdadera Iglesia. Pero oigamos al mismo S. Agustín.

«Spiritus autem Sanctus quod in sola catholica, per manus impositionem dari dicitur, nimirum hoc intelligi majores nostri voluerunt, quod Apostolus ait, «quoniam charitas Dei difussa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis» (Rom. v. 5)... Neque enim temporalibus et sensibilibus miraculis attestantibus per manus impositionem modo datur Spiritus Sanctus, sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei et Ecclesiae primordia dilatanda. Quis enim nunc hoc expectat, ut ii quibus manus ad accipiendum Spiritum Sanctum imponitur, repente incipiant linguis loqui?... Multae autem sunt operationes Spiritus Sancti, quas idem Apostolus cum quodam loco, quantum sufficere arbitratus est, commemorasset, «omnia autem haec operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult» (I. Cor. XII. 11). Cum ergo sit aliud sacramentum, quod habere etiam Simon Magus potuit ; aliud operatio eiusdem Spiritus, quae in malis hominibus etiam fieri solet. . aliud operatio

eiusdem Spiritus, quam nisi boni habere non possint... manus autem impositio, non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem?» (48).

Luego indica lo que constituye el verdadero don del Espíritu Santo, lo que se reserva para la Iglesia de Cristo y que no puede darse en la herejía. «Quodlibet haeretici et schismatici accipiant, charitas quae cooperit multitudinem peccatorum proprium est donum catholicae unitatis et pacis» (49).

Estos dos testimonios revelan el pensamiento de S. Agustín con bastante claridad. La imposición de manos sobre los herejes tiene como efecto reunirles a la Iglesia mediante el vínculo de la caridad. «Cum se correxerit et ad societatem et unitatem ecclesiae venerit, non iterum baptizandus est, quia ipsa eius reconciliatione ac pace praestatur ut ad remissionem peccatorum eius in unitate iam prodesse incipiat sacramentum, quod acceptum in schismate prodesse non poterat» (50). Así es que la finalidad de esta imposición de manos de la cual habla San Agustín no es precisamente la remisión de los pecados, sino que lo que consigue es hacer eficaz el bautismo recibido en la herejía. Para eso es condición indispensable, puesto que da al candidato el Espíritu Santo y su don de caridad y le restituye a la unidad de la verdadera Iglesia de Cristo. San Agustín indica claramente esta finalidad del rito de reconciliación cuando nos dice: «Itaque, sicut potest baptisma esse et unde se aufert Spiritus Sanctus; ita potest esse baptisma ubi non est ecclesia. Manus autem impositio si nón adhiberetur ab haeresi venienti, tamquam extra omnem culpam esse judicaretur. Propter charitatis copulationem, quod est maximum donum Spiritus Sancti, sine quo non valent ad salutem quaecumque alia sancta in homine fuerint, manus haereticis correctis imponitur» (51).

Por lo tanto, podemos decir que San Agustín habla no solamente de la unción, sino también de la imposición de manos; y en muchos—no digamos todos—de los textos referentes a esta imposición se trata, no de la penitencia ni precisamente de la confirmación, sino de la repetición de aquella imposición que

(48) *De Bapt.* III, 16, 21. PL. XLIII. 148.
(49) Ibid. c. 149.
(50) *De Bapt.* I. 18. PL. XLII. 119.
(51) *De Bapt.* V. 33. PL. XLII. 193.

formaba parte del rito de la iniciación. Entonces cabe preguntar ¿cuál fué la materia esencial de la confirmación en tiempos de San Agustín y en la iglesia de Africa? La contestación no es fácil, porque existen algunos testimonios del santo Doctor que parecen indicar la existencia de una unción y también la imposición de manos en el rito de este sacramento. Vamos a citar primero los textos y luego diremos algo acerca de ellos.

Al hablar de un milagro por el cual un joven que había muerto sin tiempo para recibir los sacramentos fué resucitado para que los recibiera, dice: «Continuo tullit illum ad presbyteros, baptizatus est, sanctificatus est, unctus est, imposita est ei manus, completis omnibus Sacramentis assumptus est» (52). Como se ve, esta cita no resulta muy clara, puesto que no nos dice si se trata de la unción del bautismo o la de la confirmación. Lo mismo hay que decir de la imposición de manos, aunque sí es más probable que ésta se refiera a la confirmación.

En su comentario a la primera epístola de San Juan dice: «Primis temporibus cadebat super credentes Spiritus Sanctus... Numquid modo quibus imponitur manus ut accipiant Spiritum Sanctum, hoc expectatur, ut linguis loquantur?» (53). Y en otro lugar, «Ecce Philippus ibi erat, qui in Samaria baptizaverat, et ad eos baptizatos apostolos duxerat, baptizavit, nec manus imposuit; sed ut ostenderit Spiritus... Forte quis dicat de contentiosis, quia Philippus non erat diaconus qui baptizaverat in Samaria, Apostolus erat... Cito solvo quaestionem. Nemo ibi commemorat manus impositionem. Forte et hoc parum est; dicit enim ille. Aliquis prorsus imposuit illi manum, sed hoc tacuit Scriptura.

Ergo, quid dicis? Hoc inquit, quia in primos illos centum virginti revera, quia tunc primum veniebat Spiritus Sanctus, sine impositione manus advenit; ex illo autem iam in neminem venit, nisi fuisset manus imposita» (54).

Si consideramos estos textos en su ambiente dogmático-histórico pueden explicarse conforme a lo que hemos dicho antes de la doctrina de San Agustín. Como hemos indicado en la primera parte de este trabajo, él reconoció la unción y la atribuyó una

(52) *Sermo.* CCCXXIV. PL. XXXVIII. 1447.
(53) *In I. Joan.* t. VI. n. 10. PL. XXXVIII. 1227.
(54) *Sermo.* CCLVI. n. 4-5.

eficacia muy grande, pero no está claro si la unción que menciona es la del bautismo o la de la confirmación. «Ideo, ad omnes christianos pertinet unctio ;... inde enim apparet Christi corpus nos esse, quia omnes ungimur... Unctio ista perficiet nos spiritualiter in illa vita quae nobis promittitur... Ungimur enim modo in sacramento, ut sacramento ipso praefiguratur quiddam quod futuri sumus» (55).

Por lo tanto, la unción es un elemento de la iniciación al cual San Agustín atribuye una eficacia especial, hablando de ella en términos que, más tarde, se aplicarán a la unción de la confirmación. Sin embargo, su manera de hablar de la reconciliación de herejes, donde nunca menciona la unción ni su repetición, nos hace pensar que no conoció más que la unción post-bautismal. Luego, para él, el rito esencial para conferir el Espíritu Santo fué la imposición de manos.

Considerado bajo punto de vista histórico este hecho no nos sorprende, puesto que la influencia de la disciplina romana, en la cual ya había aparecido la unción en la confirmación, tardó bastante en extenderse de una manera eficaz a las iglesias de Africa. Por eso no se encuentra mención alguna de esta unción hasta más tarde.

Frente a esta situación histórico-dogmática algunos teólogos han querido reforzar sus teorías particulares diciendo que San Agustín quiso rebajar un poco la importancia de la imposición de manos, tanto como su finalidad, para trasladar su eficacia a la unción con crisma (56). Como se puede ver de los textos que hemos citado, esta teoría no parece bien fundada, puesto que allí no se indica otro rito para conferir el Espíritu Santo fuera de la imposición de manos. No nos sorprende tampoco que San Agustín haya atribuído tanta eficacia a la unción bautismal, porque esto mismo lo hicieron muchos de los Santos Padres, lo que no quiere decir que la consideran la materia de la confirmación (57).

---

(55) *Enarr. in PS. XXVI.* II. 2. PL. XXXVI. 200. Cf: *In Joan.* 33. 3. PL. XXXV. 164. 8.

(56) Cf: L. Saltet, *Les réordinations,* París 1917, p. 25; J. Coppens, *L'imposition des mans et les rites annexes,* París, 1925. pp. 297-303. «Augustin, surpris par la difficulté, reconnut dans la chrismation le sacrement de l'Esprit et nie le caractère sacramentel de l'imposition des mains en tant que rite dictinct de l'onction». Ibid. p. 302.

(57) Véanse las citas en la primera parte de este trabajo.

Entonces, ¿cómo evitar la conclusión de que, en el caso de la reconciliación de herejes, para San Agustín es cuestión de repetir la confirmación, sacramento que, como el bautismo, no puede repetirse? Aquí hay que evitar un error: el de buscar en los Padres distinciones y precisiones teológicas que no son propios de sus tiempos, sino que forman parte de una larga y tardía evolución dogmático-litúrgica. Ya nos ha dicho San Agustín que «multae sunt operationes Spiritus Sancti», y algunas de aquellas operaciones pueden ser eficaces en la herejía en cuanto a su validez; pero hay una que se reserva a la verdadera Iglesia de Cristo: el don de la unidad mediante la caridad. Así es que «non habent Dei charitatem qui Ecclesiae non diligunt unitatem» (58). Este es el don tan importante que se da mediante la imposición de manos.

Los demás elementos de la iniciación cristiana pueden tener validez aun si fuesen administrados en la herejía; es decir que tendrán valor *canónico*, pero no tendrán eficacia espiritual sin la caridad que es el vínculo de la unidad con la Iglesia verdadera de Cristo. «Caetera, etiamsi agnosci et approbari possunt, prodesse tamen et liberare non possunt» (59).

Hasta ahora hemos podido seguir fácilmente su pensamiento. Lo que no es tan fácil de averiguar es si para él, esta imposición de manos en la reconciliación representa una repetición del sacramento de la confirmación, o sencillamente una repetición de la imposición de la iniciación con una finalidad un poco restringida. A nuestro juicio—teniendo en cuenta lo que hemos dicho hasta ahora acerca de su doctrina en general—nos parece que el pensamiento de San Agustín es que esta imposición ni es la de la penitencia ni la de la confirmación; sino un rito especial para conferir el Espíritu Santo a los que vienen a la Iglesia desde la herejía. Es la adaptación de una parte de la ceremonia de iniciación con una finalidad especial: la de restituir al candidato la unidad en la caridad, mediante el contacto con el alma de la Iglesia: el Espíritu Santo. Atribuye San Agustín a la unción bautismal—como hicieron otros Padres de la Iglesia—una eficacia muy grande para conferir el Espíritu Santo; pero se reserva

(58) *De Bapt.* PL. XLIII. 148.
(59) Ibid.

a la imposición de manos, fuese la de la iniciación o la de la confirmación, el poder de conferir el «maximum donum» : la caridad y la unidad, sin distinguir más los ritos o la materia esencial de cada uno. En esta cuestión él, como los demás de su tiempo, estaba en un período de plena evolución.

Sabemos que en los tiempos de San León la unción ya perteneció al rito de la confirmación, por lo menos en la liturgia romana. Sin embargo, él también nos habla del rito de la reconciliación : de la imposición de manos, sin mencionar la unción, y lo hace después de haber dicho que no debe repetirse el sacramento de la regeneración. Dice : «Nam hi qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, sola invocatione Spiritus Sancti, per impositionem manum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt. Et hanc regulam, ut scitis, servandam in omnibus ecclesiis praedicamus, ut lavacrum semel initum, nulla iteratione violetur, dicente Apostolo, unus Dominus, una fides, unum baptisma. Cuius ablutio nulla iteratione temeranda est, sed ut diximus, sola sanctificatio Spiritus Sancti invocanda est, ut quod ab haereticis nemo accepit, a catholicis sacerdotibus consequatur» (60).

En este testimonio está hablando de los que han nacido en herejía y que han sido bautizados en ella ; mientras en otra carta determina la disciplina referente a aquellos católicos quienes, o por la fuerza o por miedo, han sido rebautizados en herejía y después quieren volver a la Iglesia. «His vero de quibus dilectio tua similiter nos credidit consulendos, qui ad iterandum baptismum vel metu coacti sunt vel errore traducti, et nunc se contra catholicae fidei sacramentum egisse cognoscunt, ea custodienda est moderatio qua in societatem nostram non nisi per poenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus, communionis recipiant unitatem ; tempora poenitudinis, habita moderatione, tuo constituente judicio... In quibus, si quis ita graviter urgeatur, ut dum adhuc poenitet, de salute ipsius desperetur,

(60) Ep. CLIX. cap. 7. *ad Nicet. Aquil.* PL. LIV, 1139. Cf : Ep. CLXVI *ad Neonem*, «Hoc tantum quod ibi defuit conferatur, ut per episcopalis manus impositionem virtutem Sancti Spiritus consequantur».

Cf : Ep. CLXVII *ad Rusticum*. c. 18. «Per manus impositionem invocata virtute Spiritus Sancti, quam ab haereticis accipere non potuerunt, catholicis copulandi sunt».

oportet ei per sacerdotalem sollicitudinem communionis gratia subvenire» (61).

La comparación de estos dos testimonios nos enseña que los nacidos y bautizados en herejía no se consideraban como penitentes en el sentido estricto de la palabra, sino que la penitencia se menciona solamente en el caso de los católicos que pasaron a la herejía y luego quisieron volver a la Iglesia católica. Otra vez el rito es la imposición de manos de la iniciación, que no puede darse en la herejía. Su efecto es para que «communionis recipiant unitatem».

La misma disciplina encontramos en los escritos de Genadio. «Et ideo, si qui apud illos haereticos baptizati sunt qui in Sanctae Trinitatis confessione baptizant et veniunt ad nos, recipiantur quidem ut bautizati, ne Sanctae Trinitatis invocatio vel confessio annuletur ; sed doceantur integre et instruantur, et si consensiunt credere vel acquiescunt confiteri, purgati iam fidei integritate confirmentur manus impositione.

Si vero parvuli sunt vel hebetes, qui doctrinam non capiant, respondeant pro illis qui eos offerunt iuxta morem baptizandi, et sic manus impositione et chrismate communiti, eucharistiae mysteriis admittantur» (62).

Es interesante notar que, en este testimonio, encontramos mención de la unción juntamente con la imposición en el rito de la reconciliación. Como hemos visto, hasta mediados del siglo IV no hay mención de dicha unción en esta ceremonia, que consistió solamente en una imposición de manos con oración. La unción empezó a emplearse a fines del siglo IV, principios del siglo V ; y poco tiempo después llegó a constituir la parte principal de esta ceremonia en la iglesia oriental. Pero no fué así en el occidente, donde la práctica de la iglesia romana, al mismo tiempo que admitió el uso de la unción en la confirmación, lo rechazó en el rito de reconciliación para insistir en la imposición de manos. Esto, quizás, nos da una indicación muy importante de la naturaleza y finalidad de esta ceremonia en la reconciliación y prueba su distinción de la confirmación.

Sin embargo, como hemos insistido antes, en el occidente se está todavía en el período de dualismo litúrgico, dualismo que

(61) Ep. CLIX. *ad Nicet.* PL. LIV. 1138-9.
(62) *De Eccl. Dogmat.* c. LII. PL. LVIII. 993.

iba a durar muchos siglos. Por lo tanto, no todas las iglesias del occidente observaron la práctica y disciplina de la iglesia romana desde el principio. Al contrario, debido sin duda a la introducción de algunas prácticas del oriente, las iglesias de España y de Francia habían añadido a la imposición de manos de la reconciliación una unción. Por eso vemos en el testimonio de Genadio mención de la unción. No es, ni mucho menos, el único testimonio, como veremos más adelante, al tratar brevemente de los Concilios.

Contra esta actitud de las iglesias de rito galicano hubo una reacción por parte de la iglesia romana, la cual, como hemos indicado en el primer artículo, hizo muchos esfuerzos para conseguir unanimidad en la disciplina de la administración de los sacramentos y de otros ritos. Así es que el Papa Gregorio Magno contesta a Quirino y a los otros obispos de Iberia, quienes habían preguntado si debían de rebautizar a los nestorianos o contentarse con una profesión de fe. En primer lugar, distingue entre las distintas costumbres de las iglesias orientales y occidentales, y luego contesta a la pregunta: «Ab antiqua patrum institutione didicimus, ut qui apud haeresim in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis aut impositione manus, aut sola professione fidei, ad sinum matris ecclesiae revocentur. Unde Arianos per impositionem manus Occidens, per unctionem vero sancti chrismatis ad ingressum sanctae ecclesiae catholicae Oriens reformat. Monophysitas vero et alios ex sola vera confessione recipit, quia sanctum baptisma, quod sunt apud haereticos consecuti, tunc in eis vires emundationis recipit, cum vel illi per impositionem manus Spiritum Sanctum acceperint; vel isti propter professionem verae fidei, sanctae et universalis ecclesiae visceribus fuerint uniti.

Hi vero haeretici qui in Trinitatis nomine minime baptizantur, sicut Bonosiani et Cataphrygae; quia et illi Christum Dñum. non credunt et isti Spiritum Sanctum perverso sensu esse quemdam pravum hominem Montanum credunt, quorum similes multi sunt, illi cum ad sanctam ecclesiam veniunt, baptizantur; quia baptismun non fuit quod in errore positi in Sanctae Trinitatis nomine minime perceperunt» (63).

(63) Ep. LXI. lib. 9. Regest. PL. LXXVII, 1205-6.

Este texto de San Gregorio puede explicarse solamente dentro del cuadro de la historia de la ceremonia de la reconciliación y, por lo tanto, daremos aquí un breve resumen de ella.

En los primeros siglos—no es posible precisar más—la iglesia griega tuvo como costumbre repetir toda la ceremonia de la iniciación para reconciliar herejes (64). El Concilio de Nicea introdujo algunas modificaciones. Para los clérigos novacianos la ceremonia de reconciliación fué una imposición de manos, mientras a los discípulos de Pablo de Samosata se los recibió mediante el bautismo, por razón del carácter de su herejía (65).

A fines del siglo V los cánones disciplinares de Laodicea prescribieron para la reconciliación de los novacianos y otros herejes una unción con crisma (66).

Hemos visto un aspecto de la disciplina en el occidente al hablar de la distinción hecha entre los nacidos en herejía y los que pasaron a ella después de haber sido bautizados en la Iglesia católica. Cuando quisieron convertirse, a éstos se les impuso una penitencia y después la imposición de manos en absolución; pero el caso de los primeros tardó un poco en encontrar su verdadera solución, no solamente en la práctica sino también bajo su aspecto teológico. Algunos, como los obispos de la iglesia de Africa, consideraron inválido el bautismo administrado en herejía y, por lo tanto, hasta el año 347 tuvieron la costumbre de reconciliarles mediante el rito completo de la iniciación.

Otra solución fué la de la iglesia romana, solución que poco a poco, a pesar de las dificultades, se extendió a toda la iglesia occidental. Desde el siglo III la iglesia romana recibió a los herejes mediante la imposición de manos (67); pero, como vemos, por el texto de San Gregorio que acabamos de citar, poco después empezaron a distinguir entre distintas clases de herejías. Por lo tanto, la imposición de manos no fué el único rito de reconciliación en el occidente. De algunos herejes se les exigió solamente una abjuración de sus errores; otros tenían que recibir

(64) Cf: *Const. Apost.* can. 34, 46. (Bruns. Berlín), 1839. t. I, p. 7. También la controversia entre S. Cipriano y San Esteban revela la opinión de Firmiliano de Cesarea. Ep. LXXV (Cypr). Euseb. *Hist. Eccl.* VII. 7. PG. XX. 648-649.

(65) Can. 19. Hefele-Lecl. t. I, p. 615.

(66) Ibid. t. I, p. 999. Cf: t. II, 370.

(67) Cf: Cyp. Ep. LXXIV.

el bautismo; mientras a otros se les sometieron a la imposición de manos «ad Spiritum Sanctum».

Hemos visto de los decretos del Concilio de Laodicea y del texto citado de Genadio la costumbre de la iglesia oriental de añadir al rito de la reconciliación una unción con crisma (68).

Esta inovación de la iglesia oriental la rechazó por completo la iglesia romana, pero debido a la influencia de costumbres orientales en el rito galicano, esta misma unción en la ceremonia de reconciliación se introdujo también en algunas partes de la iglesia occidental y permaneció durante muchos siglos, hasta que se consiguió la unificación de rito bajo la influencia de la iglesia romana (69). Este dualismo litúrgico en el occidente es de mucha importancia para la interpretación de algunos textos, como veremos más adelante, porque rasgos de ello se encuentran hasta el siglo XII. Por ejemplo, Hugo de San Víctor, en su tratado «De Sacramentis» dice: «Cum ad unitatem ecclesiae redeunt (haeretici) non rebaptizari, sed vel unctione chrismatis vel impositione manus reconciliari catholicae ecclesiae antiqua Patrum traditio instituit» (70).

Como se ve, esta investigación histórico-dogmática del rito de la reconciliación ha sido necesaria para demostrar que muchos de los textos que algunos han empleado para probar que la materia esencial de la confirmación ha sido siempre la imposición de manos no tienen aplicación a esta cuestión. Sin embargo, hay que admitir que, hasta la completa unificación de la litúrgica occidental, encontramos algunos testimonios donde hablan los Padres y Doctores de la imposición de manos en la confirmación, y esto aun después de introducirse la práctica de la unción. Así, por ejemplo, el mismo San Gregorio dice: «Per nos fideles ad sanctum baptisma veniunt, nostris precibus benedicuntur, et per impositionem nostrarum manuum a Deo Spiri-

(68) Por lo tanto algunos autores opinan que la ceremonia de reconciliación en las iglesias orientales no fué otra cosa que la repetición de la confirmación.

(69) Cf: Conc. de Orange (441), can. 1. Hefele-Lecl. t. II, p. 432; Conc. de Arlés (443) can. 17. ibid. t. II, p. 467. Gennadius Mas. *De Eccl. Dogmat.* 52. PL. LVIII. 993-994. Greg. Turon. *Hist. Francorum,* II. 31; IV. 28. PL. LXXI. 227, 292; Isid. Hisp. *De Eccl. Offic.* II. 25. 9. PL. LXXXIII. 822. Braul. *Ep.* II. 3. PL. LXXVII. 407. Ildeph. Tol. *De Cog. Bapt.* 121. PL. XCVI. 161-162. Faust. Rheg. *De Gratia Dei.* Lib. I. xv. PL. LVIII. 807.

(70) Hugo S. Vict. *De Sac.* II. par. VI. 13. PL. CLXXVI. 458.

tum Sanctum percipiunt» (71). Esto nos hace pensar que en sus tiempos la ceremonia de la confirmación incluyó tanto la imposición de manos como la unción. Es importante notar que la mención de uno solo de estos elementos en los escritos de cualquier autor no excluye necesariamente la existencia del otro (72)

Pero todavía no hemos hablado de un texto anterior a aquel de San Gregorio, que parece ofrecer una pequeña dificultad. Es una carta del Papa Vigilio en la cual, al hablar de los que fueron rebautizados por los arrianos, parece distinguir entre la imposición de manos de la penitencia y la de la confirmación en tales términos que parece identificar la imposición de la reconciliación con la de la penitencia. Dice: «Quorum tamen reconciliatio non per illam impositionem manus quae per invocationem Sancti Spiritus fit, operatur; sed per illam qua poenitentiae fructus acquiritur et sanctae communionis restitutio perficitur» (73). Hemos dejado este testimonio hasta ahora porque su interpretación será mucho más fácil después de la investigación del fondo dogmático-histórico que hemos tenido que hacer al hablar del texto de San Gregorio.

Muchos autores han visto en este texto una distinción entre la imposición de manos de la confirmación y la de la penitencia; y, por lo tanto, citan el texto para probar que, en tiempos de Vigilio, todavía la materia esencial de la confirmación fué solamente la imposición de manos (74). En realidad el texto no tiene nada que ver con la confirmación, y lo podemos demostrar si tenemos en cuenta, no solamente el fondo dogmático-histórico de que hemos hablado, sino también el mismo contexto.

Aquí se trata de dos formas de reconciliación, puesto que el Papa considera el caso de los católicos que han pasado al arrianismo y recibieron allí otra vez el bautismo. Como hemos visto, esta clase de personas, al querer volver a la unidad de la Iglesia, se consideraron como penitentes, y, por lo tanto, la Iglesia les sometió a un castigo y a la imposición de manos en penitencia. Vigilio no les considera como herejes comunes, sino como pe-

(71) *In Evang. Hom.* XVII. 18. PL. LXXVI. 1148.
(72) Cf: PL. LXVIII. 720; LXXI, 227; LXXIX, 478. LXXVIII. 90, 348. Duchesne, *Christian Worship*, ed. 4. p. 470. *Sac. Gelas.* PL. LXXIV. 1112.
(73) Ep. II. 3. PL. LXIX. 18.
(74) Cf: *Dict. Apol. de la foi.* t. I. 414. art. «Baptême des hérètiques».

nitentes; y, por lo tanto, dice que deben de reconciliarse con la imposición de manos reservada para los penitentes y no con aquella que se empleaba para reconciliar a aquellos nacidos en herejía, los cuales nunca habían sido bautizados en la Iglesia católica. Que esta es la verdadera interpretación del texto lo indica la historia del rito de reconciliación y también el mismo contexto. Por lo tanto no prueba nada referente a la confirmación. Se trata aquí de la imposición de manos de la iniciación y de la que emplearon en la penitencia.

Sin duda los textos más difíciles de interpretar son los de las iglesias galicanas, porque parecen indicar la existencia de una imposición de manos juntamente con la unción como la materia de la confirmación. Así es que San Isidoro repite casi al pie de la letra la frase clásica de Tertuliano cuando dice... «Manus impositio ideo fit, ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus Sanctus» (75). En otro lugar atribuye el poder de dar el Espíritu Santo a la unción cuando dice: «Nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur» (76). En el mismo sentido se ha citado a San Ildefonso de Toledo, quien, al hablar del *bautismo,* cita las palabras de Inocencio I. Dice: «Nam presbyteris, sive extra episcopum sive praesente episcopo, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis cum tradunt Spiritum Sanctum» (77. Son las mismas palabras de Inocencio citadas por San Ildefonso, pero citadas en su tratado acerca del bautismo. Este detalle es importante, como veremos más tarde, cuando tratemos de exponer estos dos testimonios de los famosos doctores españoles en su marco histórico-dogmático.

Desde el siglo VIII en adelante sigue la evolución en la materia de la confirmación y en algunos textos parece que va perdiendo poco a poco su importancia la imposición de manos, para dejar a la unción con crisma el lugar de materia esencial de este sacramento. Sin embargo, a pesar de que muchos pontifi-

(75) *Etym.* VI. XIX. 50-51. PL. LXXXII. 256. Cf: Tert. *De Bapt.* VII. RJ. 303-306. Conc. Hisp. (an. 619). Mansi. t. X. c. 559.
(76) Ibid.
(77) *De Cog. Bapt.* cap. CXXXI.

cales no nos dicen nada de la imposición de manos, no se puede afirmar con certeza absoluta que no se empleó, puesto que algunos de ellos no la mencionan al hablar del sacramento de orden, del cual sin duda formaba parte. Ya hemos citado los textos referentes a esta cuestión en la primera parte, y, por lo tanto, no los vamos a repetir ahora ((78).

Hay solamente dos textos que pueden causar alguna dificultad; uno de Anastasio de Sinai y el otro de Alcuíno. El primero ya está resuelto después de lo que hemos dicho acerca de los distintos ritos de reconciliación. Lo propone en forma de pregunta:

«*Quaest.* 86. Cur haereticos ad catholicam ecclesiam regressos non rebaptizamus?

Responsio. Si hoc consuetudine receptum esset non facile quis ab haeresi pedem referret, anabaptismi formidine. Caeterum etiam, per impositonem manuum sacerdotalium precibus adjunctis, Spiritum Sanctum descendere notum est, et pro testimonio sunt Apostolorum acta» (79).

Como este testimonio tiene aplicación clara a la reconciliación no puede emplearse para demostrar que la materia de la confirmación fué entonces la imposición de manos, a no ser que quisiéramos identificar los dos ritos. Además es digno de notarse que cualquier mención de la imposición de manos en la confirmación, en los escritos de los Padres orientales después del siglo III, es quizá debido a cuestión de nombre, y no debe de considerarse como definición de la materia del rito. Muchas veces textos de esta índole tienen su origen en la exégesis de algunos lugares de la Sagrada Escritura. Por lo tanto, mientras pueden considerarse como testimonios de la práctica apostólica, no son pruebas de la disciplina vigente en tiempos de sus autores. En esta cuestión nos parece muy acertado lo que dice Coppens: «Sont inspirées par le commentaire des textes scripturaires, plutôt

(78) Cf: S. Beda. PL. XCIV. 769; XCII. 961; XCI. 1097-8; Pont. de Salisbury, Martène. *De Eccl. Antiq. Ritibus*, t. I, p. 249 sq. Jonas de Orleans, PL. CVI. 133-4; Rab. Maur. PL. CVII. 313-314; ibid. cap. XXX. Leidrado de Lyons, PL. XCIX. 854 sq. 865; Amalarius, PL. CV. 1053. Walafrid Strabo. PL. CIV. 951.

(79) Bib. Vet. Patr. t. VI.

que par le souvenir des rites liturgiques prescrits par les euchologues de l'époque» (80).

El texto de Alcuino causa más dificultad, porque, como sabemos, la unción se empleaba en sus tiempos como parte por lo menos del rito de la confirmación ; sin embargo, en una descripción de las ceremonias de la iniciación en una de sus cartas a Oduino no la menciona, sino que parece indicar como materia única de este sacramento la imposición de manos. Citamos el texto completo : «Et sic in nomine Sanctae Trinitatis trina submersione baptizatur ; et recte homo, qui ad imaginem Sanctae Trinitatis conditus est, per invocationem Sanctae Trinitatis ad eamdem renovatur imaginem : et quia tertio gradu peccati, id est, consensu, cecidit in mortem ; tertio elevatus de fonte, per gratiam resurgat ad vitam. Tunc albis induitur vestimentis, propter gaudium regenerationis, ac castitatem vitae et angelici splendoris decorem. Tunc sacro chrismate caput ungitur, et mystico tegitur velamine ; ut intelligat se diadema regni et sacerdotii dignitatem portaturum, juxta apostolum, vos estis genus regale et sacerdotale, offerentes vosmét Dño. hostiam sanctam et Deo placentem. Sic corpore et sanguine dominico confirmatur, ut illius sit capitis membrum qui pro eo passus est et resurrexit. Novissime, per impositionem manuum a summo sacerdote, septiformis gratiae spiritum accipit, ut roboretur per Spiritum Sanctum, ad praedicandum aliis, qui fuit in baptismo per gratiam vitae donatus aeternae» (81).

¿Se trata aquí de una imposición verdadera, distinta de la que puede encontrarse en la unción con crisma, de la cual no nos dice nada Alcuino? A pesar del texto, que parece indicar como única materia de este sacramento la imposición de manos, no es tan fácil contestar a esta pregunta, puesto que Rabano Maur, discípulo de Alcuino, atribuye al crisma la eficacia de

(80) J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites annexes*, p. 289.

(81) *De Caeremoniis Bapt. ad Oduinum presbyt.* PL. CI. 261, 614. Cf : Ep. LXX. *Expos. de Baptisterio. ad fratres Lugdunenses.* Y en una carta al rey-emperador dice : «Et tunc maxime cum alba tolluntur vestimenta a baptizatis, per manus impositionem a pontifice accipere Spiritum Sanctum conveniens est». Ep. LXXX. ad Dnum. Regem. PL. CI. 261.

este sacramento y cita el decreto del Papa Silvestre para probar su teoría (82).

Es posible, pues, que el texto de Alcuino debe de interpretarse de la imposición de manos que se encuentra en la misma unción. Sin embargo, el pensamiento de Alcuino en este testimonio no se ve de una manera clara.

Es muy corriente entre los escritores de los países donde todavía tenía alguna influencia el rito galicano, atribuir la eficacia de este sacramento a la imposición que va incluída en la crismación. Veremos un poco más adelante cómo en aquellos países resistieron bastante la unificación litúrgica, a pesar de todos los esfuerzos de los romanos pontífices. Así es que Ratramno, monje del famoso monasterio de Corbei, escribe: «Manus imponentibus super eos Apostoles, acceperunt Spiritum Sanctum. Quae forma servatur hodieque in Ecclesia, ut baptizentur quidem fideles per presbyteros, gratia vero Spiritus Sancti per impositionem manuum tribuatur ab episcopis; quod tunc fit quando frontes baptizatorum chrismate sancto liniuntur ab episcopis» (83).

Teniendo en cuenta esta actitud de los países de rito galicano no nos extraña la manera de hablar del Concilio de París: «Jejunando et orando in cordibus suis domum praeparent Spiritui Sancto, et sic per impositionem manuum caeteris fidelibus eum tradant orando. Sicut autem duobus temporibus, Pascha videlicet et Pentecoste, baptismus, ita etiam traditio Sancti Spiritus per impositionem manuum fidelibus tradatur» (84). En este texto, el Concilio no nos dice nada de la unción con crisma; pero algunos años después, en la misma Galia, escribe Jessè, obispo de Amiens: «Post haec confirmet eum episcopus in fronte de chrismate; ideoque manus impositio fit ut per benedictionem advocatus et invitatus Spiritus Sanctus super eos descendat juxta exemplum apostolorum» (85).

---

(82) Cf: PL. CVII. 313. «Bene quidem baptismo continuatur chrismatis unctio, quia Spiritus Sanctus, qui per illud chrisma suae virtutis admixtione sanctificat credentes».

«Potestas et privilegium apud solum episcopum constat, quod sacrum chrisma conficiat et baptizatum per manus impositionem cum ipso chrismate consignet». Ibid. c. 313.

(83) *Contra Graecos oppos.* lib. IV. c. VII. PL. CXXI, 333.

(84) Conc. París. VI. t. I. c. 33. Mansi, t. XIV. 560. Cf: Ibid. c. 556 y Stat. Synod. Episc. Largr. Isaac. ca. tit. II. c. 31. PL. CXXIV. 1110.

(85) *Ep. de Bapt.* PL. CV. 790.

Tenemos otro ejemplo de la misma omisión en los escritos de Lanfranc, obispo de Canterbury. En su comentario a la epístola a los hebreos dice: «In remissionem peccatorum baptizari, pro accipiendis Sancti Spiritus donis in impositione manuum episcopi consummari» (86). No nos dice nada de la unción con crisma y, sin embargo, sabemos de otras fuentes fehacientes que, en tiempos de Lanfranc, existió en Inglaterra la costumbre de la crismación como parte, por lo menos, del rito de la confirmación. Otra vez insistimos en que por el hecho de que cualquier escritor mencione uno de estos dos elementos no quiere decirse que ignorase la existencia del otro o que no se empleó en su tiempo.

Pero antes de tratar de deducir conclusiones de lo que hemos dicho, tanto en este artículo como en el anterior, será conveniente estudiar un poco más a fondo las enseñanzas de los Papas y de los Concilios, pero sin repetición de lo que se ha dicho anteriormente. De esta manera nos será posible juzgar, no solamente la doctrina de la Iglesia, sino también la práctica o disciplina. Como se habrá notado, no es nuestra intención en este trabajo estudiar la evolución en la forma de la confirmación, puesto que aquel estudio especializado cae fuera del propósito teológico-histórico de estos artículos, y además necesita un perito en los documentos litúrgicos. Tampoco—por lo menos de una manera directa—nos vamos a meter en la cuestión tan discutida del ministro de este sacramento, aunque algunas de las decisiones y documentos citados nos dirán algo acerca de este punto.

El famoso y citado decreto disciplinar atribuído al Papa Silvestre no puede citarse como testimonio genuino, a pesar de que se encuentre en muchos escritos de los teólogos desde el siglo IX en adelante (87).

Además el sentido mismo del decreto no está claro. Dice textualmente: «Privilegium episcopis contulit, ut baptizatum consignent, propter haereticorum suasionem. Hic hoc constituit, ut baptizatum lineat presbyter chrismate, levatum de aqua, propter occasionem transitus mortis». Pero en el Concilio de Arlés, contra los donatistas, encontramos un testimonio que nos habla de

(86) *Comm. in Ep. ad Heb.* c. VI. PL. CL. 588.
(87) Cf: *Lib. Pontif.* ed. Duchesne, t. I. p. 76. Citado por: Rab. Maur, Hugo a S. Víctor, Walaf. Strabo.

la imposición de manos. Como muchos otros que hemos visto, este texto ha sido citado por algunos autores como si tuviera aplicación a la confirmación, pero de lo dicho anteriormente sabemos que en realidad se refiere á la reconciliación. Dice: «De Afris, quod proria lege sua utuntur, ut rebaptizent, placuit ut si ad Ecclesiam aliquis de haeresis venerit, interrogent eum symbolum, et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum Sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur» (88).

En el mismo sentido habrá que interpretar el decreto de Siricio en su contestación a una pregunta hecha por Himerio, obispo de Tarragona. En este mismo testimonio se nota la diferencia entre el rito de reconciliación en la iglesia romana del siglo IV y las iglesias orientales. El Concilio de Laodicea, en Asia Menor, testifica que se había introducido la costumbre de juntar una unción con la imposición de manos de la reconciliación de herejes, mientras Siricio habla solamente de la imposición (89).

El Concilio de Elvira, en sus decretos acerca de la confirmación y de la reconciliación, indica como materia única de los dos ritos la imposición de manos. Además, reserva la administración de la confirmación a los obispos como ministros ordinarios (90).

Es digno de notarse que los cánones del Concilio de Arlés (año 314) enseñan la misma doctrina acerca de la reconciliación que el Concilio de Elvira; prueba de que todavía no había penetrado en aquella región la influencia oriental. Más tarde—desde el siglo V en adelante—veremos cierta oposición entre aquellos países galicanos y la disciplina romana.

El texto de los cánones del Concilio de Elvira es bien conocido y, por lo tanto, no hace falta citarlo aquí; pero es interesante notar que Fernando de Mendoza, en su comentario a estos decretos, cita muchos de los textos patrísticos que hemos citado nosotros y aplica a esta materia tanto los textos donde hablan los Padres de la imposición como los que se refieren a la un-

(88) *Conc. Arel.* I. DB. 53.
(89) *Ep. ad Himerium,* DB. 88. PL. XIII. 1133. Cf: Conc. Laodic. c. 7, 8. Kirch. 521. Mansi t. II. 566.
(90) DB. 52 d. Labbei Ven. t. I. p. 996. Conc. Arel (314). Mansi. t. II. 472.

ción (91). Así, por ejemplo, cita a Eusebio de Emessa: «Quod nunc in neophytis, manus impositio tribuit singulis, hoc tunc Spiritus Sancti descensio in credentium populo donavit universis» (92). Este testimonio ciertamente debe de aplicarse a la confirmación. Pero con menos acierto—a nuestro juicio—cita también, como si tuviera aplicación a la confirmación, el texto de Paciano de Barcelona, donde dice: «Haec compleri alias nequeunt, nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramento; lavacro enim peccata purgantur; chrismate Spiritus Sanctus superfunditur; utraque vero ista manu et ore antistitis impetramus» (93). No está claro si la crismación de que habla Paciano aquí es la del bautismo o la de la confirmación. La historia de la iglesia española de sus tiempos nos hace pensar que aquí se trata del bautismo, y no de la confirmación.

Vale la pena citar aquí algunas palabras de Mendoza, no solamente por lo que dice acerca de los efectos de este sacramento, sino también por lo que indica acerca de su nombre. «Cum commune ergo esset olim, ut baptizatus statim a baptismo, manus impositione episcoporum confirmatio tribueretur, recte addita sunt ab his patribus ea verba «ita ut, si supervixerit, ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem perfici posset», non quod putarent solum baptismum ad salutem aeternam non prodesse, (nam prodesse iam declaratur inferius), sed quod plenum et prefectum in robore et virtute adversus diaboli tentationes christianum fieri non putarent; et recte, nisi suscepto eo sacramento quod ad eam praestandum divinitus institutum est et confirmatio vocatur, olim vero manus impositio» (94).

Hemos visto antes los esfuerzos hechos por los romanos pontífices para lograr más uniformidad de disciplina en la iglesia occidental en la administración de la confirmación tanto como la

(91) Fernando de Mendoza a Clemente VIII (in loco). Cf: Labei-Venet. t. I. 1270 sq.

(92) *Hom. in Pent.* (ibid).

(93) Pacian. Barcin. *De Baptismo*. PL. XIII. 1093. Cf: Ibid. col. 1057, 1062. Estos dos lugares parecen más claros, aunque el segundo tiene aplicación más bien a la reconciliación. El contexto de la cita de Mendoza deja oscura su aplicación.

(94) Cf; Labbei Ven. I. 1271-3.

reconciliación de herejes (95). Los documentos nos dan una prueba clara de la lenta evolución en la materia de la confirmación. Ahora bien; esta unificación de la disciplina sacramentaria no se consiguió sin mucha dificultad y a veces oposición por parte de las iglesias particulares, especialmente aquellas donde tuvo bastante influencia el rito galicano o visigodo. Vamos a ver algunos de los problemas que encontraron los romanos pontífices.

En algunos lugares los sacerdotes empezaron a dar la unción de la confirmación, aun en la iglesia occidental, y tuvieron que intervenir los romanos pontífices para prohibir esta costumbre. Así es que tenemos los decretos de Inocencio I, de Gelasio I y de San Gregorio. Quizá—como indica el P. D'Aussac—estas controversias influyeron en la redacción de la segunda edición de «Liber Pontificalis». La primera edición, al mencionar el decreto de Silvestre, dice: «Constituit... privilegium episcopis ut baptizatum consignet propter haereticam suasionem». Pero no dice más. La segunda edición, después de citar estas palabras, añade: «Hic et hoc constituit ut baptizatum liniret presbyter chrisma levatum de aqua, propter occasionem transitus mortis» (96). Al mismo tiempo hemos admitido que el origen de este decreto es bastante dudoso.

Hemos citado anteriormente los textos de los decretos de Gelasio I y de San Gregorio, y, por lo tanto, no es necesario repetirlos aquí. Como se podía esperar, la resistencia más fuerte y prolongada a esta unificación de disciplina se encuentra en los países del rito galicano; así es que se ve en los decretos del concilio de Orange alusión a las diferencias que existían entre la disciplina de aquella iglesia y la romana. El canon 2 dice: «Nu-

(95) Cf: S. Stephanus, (*In Ep. Cyp.* LXXIV; Innoc I. Mansi. t. III. 1034. Vigilius, Mansi, t. IX. 31. Gelasius, I. Ep. IX. 6. PL. LIX. 50. Greg. M. *In Ep. ad Januar.* 9. lib. 3. Induct. XII. cap. IX, cap. XXVI. Innoc. III. *Ep. "Cum venisset"* PL. CCXV. 1510; CCXVI. 274. 289. DB. 429. 424. Innoc. IV. DB. 450. *Conc. Lugdun. II.* DB. 465. Eugen. IV. DB. 697.

Por razón de su importancia citaremos aquí la carta de Inocencio IV al Delegado Apostólico de Chipre: «Soli episcopi consignent chrismate in frontibus baptizatos, quia huius unctio non debet nisi per episcopos exhiberi, quoniam soli apostoli quorum vices gerunt episcopi, per manus impositionem quam confirmatio vel frontis chrismatio representat Spiritum Sanctum tribuisse leguntur». En *Coll. Lacensis, t. 2. append.*

(96) *Lib. Pont.* ed. Duchesne, t. I. p. 171,

llum ministrorum qui recipit baptizandi officium sine chrismate usquam debere progredi», y luego añade el motivo para este decreto: «Quia inter nos semel placuit chrismari» (97).

Este canon es fácil de explicar si admitimos que en aquella región no hubo más que una unción en la ceremonia de la iniciación, es decir, la del bautismo, administrada por el sacerdote. Reconoce el Concilio, sin embargo, la existencia de otra costumbre (la romana), que ni quiere adoptar ni tampoco censurar, y, por lo tanto, continúa con una legislación que prevé el caso excepcional. «De eo autem qui in baptismate, quacumque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Non praejudicans quidquam, sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio» (98).

El primer canon de este mismo Concilio trata de la reconciliación, y allí se admite el uso de la unción, que no nos sorprende después de lo que hemos dicho acerca de la influencia de las ceremonias orientales en el rito galicano. «Haereticos in morte discrimine positos, si catholici esse desiderent, si desit episcopus a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placet». A nuestro juicio, no puede darse testimonio más claro de la separación y la distinción entre estos dos ritos, aun si los dos tuvieran la misma finalidad genérica, es decir, conferir el Espíritu Santo. No solamente la materia es distinta en los dos ritos, sino también se permite al sacerdote reconciliar mediante la crismación si no está el obispo.

El segundo Concilio de Arlés no dice nada de la confirmación; sin embargo, puesto que algunos autores han citado este Concilio para probar sus teorías acerca de este sacramento, nos será necesario dar aquí el texto de algunos cánones con un breve comentario.

«*Can.* 16. Photinianos sive Paulinistas, secundum patrum statuta baptizari oportere». (Ya hemos dicho que no se admitió como válido el bautismo administrado en estas herejías por ra-

(97) *Can.* 2. *Conc. Araus* (441) Hefele-Lec. t. II. p. 432.

(98) Este canon ha sido objeto de mucha controversia, no solamente en torno al sentido sino también acerca del texto mismo. Cf: Mayer, *Gesch. des Katechumenats,* Morinus: *De Sac. Confirm.* p. 52. (París, 1703), Simond, *Conc. Galliae,* t. I. p. 71. Hardouin, t. I. p. 1783. Mansi, t. VI. p. 434. Galtier, DTC. *Impositions des mains,* 1377. Puniet *Dic. d'Arch. Chrét.* t. III. 2534.

zón de su falsa doctrina acerca del misterio de la Santísima Trinidad).

«*Can.* 17. Bonosiacos autem ex eodem errore venientes, quos sicut arianos baptizari in Trinitate manifestum est, si interrogati fidem nostram ex toto corde confessi fuerint, cum chrismate et manus impositione in ecclesia recipi sufficit» (99).

Este canon, como el precedente, trata de la reconciliación; y debe notarse el cambio en el rito de ésta en comparación con las decisiones del primer concilio de Arlés (an. 314) (100). Ahora se ha introducido en la ceremonia la unción con crisma juntamente con la imposición, siguiendo la práctica de las iglesias orientales (101).

El Concilio de Epaone (año 517) también nos indica la práctica en esta materia de la reconciliación en aquella parte de Galia. «Presbyteros propter salutem animarum quam in cunctis optamus, desperatis et decumbentibus haereticis, si conversionem subitam petant, chrismate permittimus subvenire. Quod omnes conversi, si sáni sunt, ab episcopo noverit expetendum» (102).

Los Concilios españoles también demuestran la actitud de las iglesias de aquella región. Sus decretos prohiben a los sacerdotes la consagración del crisma como también la unción con ella sin permiso del obispo; y el tenor de estos decretos parece indicar que la crismación de que se trata es la que sigue al bautismo y que pertenece a él. Así, por ejemplo, el primer Concilio de Toledo dice: «Quamvis pene ubique custodiatur, ut absque episcopo chrisma nemo conficiat, tamen quia in aliquibus locis vel provinciis presbyteri dicuntur chrisma conficere, placuit ex hac die nullum alium, nisi episcopum chrisma facere, et per diocoesim destinare... Statutum vero est diaconum non chrismare, sed presbyterem, absente episcopo, praesente vero, si ab ipso fuerit praeceptum» (103).

---

(99) Labbei-Ven. t. V. c. 6. Los cánones 26 y 27 de este mismo Concilio hablan de la reconciliación y de la unción bautismal, repitiendo los cánones del Concilio de Orange. Cf: la nota en Labbei-Ven. loco cit.

(100) DB. 53.

(101) El Concilio de Laodicea (año 460) can. 7, constituye un testimonio fehaciente de la práctica oriental. Cf: Mansi. t. II. 566.

(102) Labbei-Ven. t. V. 713.

(103) *Conc. Tolet.* I. (an 400-401) Labbei-Ven. t. II. 1469.

El Concilio de Braga lanza la misma prohibición de consagrar el crisma so pena de deposición (104); y el segundo Concilio de Sevilla dice: «Nam quamvis cum episcopis plurima illis ministeriorum communis sit dispensatio, quaedam novellis et ecclesiasticis regulis sibi prohibita noverint; sicut presbyterorum et diaconorum ac virginum consecratio... nec per impositionem manus fidelibus baptizatis vel controversis ex haeresi Paraclitum Spiritum tradere, nec chrisma conficere, nec chrismate baptizatorum frontem signare... sed neque coram episcopo licere presbyteris in baptisterium introire nec praesente antistite infantem tingere aut signare» (105).

Este decreto habrá que estudiarlo mediante una investigación de la doctrina de San Isidoro y sus contemporáneos. Muchos de los textos ya van citados anteriormente, y una consideración detallada de ellos nos lleva a las siguientes conclusiones:

En primer lugar sabemos que, en las iglesias españolas de aquellos tiempos, la ceremonia de la reconciliación fué la unción con crisma, la imposición de manos y la oración que les acompañaba (106). Esta costumbre duró hasta el siglo IX por lo menos, y en algunas partes de las iglesias galicanas hasta el siglo XII (107).

Al mismo tiempo—por lo menos en algunas regiones—se empezó a reservar aún la unción bautismal al obispo, de tal manera que un sacerdote no podía administrarla sin permiso del obispo. Así lo dice Braulio (108), y parece estar indicado con bastante claridad en los cánones que hemos citado de los Concilios de Toledo y de Sevilla. Como se ve, esta diversidad de costumbres es lo que hace muy difícil la interpretación de los textos.

En los escritos de San Isidoro y de San Ildefonso de Toledo encontramos una cosa muy curiosa. Los dos parecen indicar co-

(104) *Conc. Barac.* II. (an 563). can. XIX. t. VI. 515.
(105) *Conc. Hispal.* II. (619). Labbei-Ven. t. VI. 1403.
(106) Cf: Isid. *De Eccl. Offic.* II. 25. 9; PL. LXXXIII. 822. «Haereticí... non iterum baptizandi, sed solo chrismate et manus impositione purgandi». Braul. *Ep. II.* 3. PL. LXXVII. 407. «Manifestum est in nomine Trinitatis datum non debere iterari (baptismum); chrismare autem non prohibemus haereticos, quos a vero chrismate invenimus extraneos».
(107) Cf: Hugo de S. Victor, *De Sac.* II. pars. VI. 13. PL. CLXXVI.
(108) Ad Eugen. Episc. Tolet. PL. LXXXVII. 406. Véase la nota 107 de la primera parte, donde hemos citado el texto.

mo materia de la confirmación la imposición de manos, pero al mismo tiempo nos hablan de la unción. La historia de su tiempo nos hace pensar que esta unción no es la de la confirmación, sino la del bautismo. Sin embargo—este es el elemento que nos sorprende—aplican a esta unción la carta de Inocencio I, que, sin duda alguna, debe de aplicarse a la confirmación (109). Es difícil evitar la conclusión de que, en aquellos tiempos, existió una pequeña confusión en la iglesia española acerca de la materia de la confirmación, debida, indudablemente, a la influencia del rito galicano.

Esta conclusión misma la deduce el P. D'Aussac: «Chose curieuse, c'est en s'appuyant sur le texte de la lettre à Decentius que, dans les pays de rite gallican, l'épiscopat tend à s'annexer l'unique onction post-bautismale et a restreindre le privilège accordé aux prêtes de la pratiquer. Et c'est encore l'auctorité de la même décrétale qu'on invoque pour interdire de réitérer cette onction alors que le pape Innocent visait une position toute differente, savoir la *consignation* qui à Rome venait après l'imposition des mains et achevait les rites de l'initiation» (110).

Toda la historia de la iglesia española de aquellos tiempos nos parece indicar la intrínseca posibilidad—no digamos probabilidad—de esta opinión, y no vemos otra explicación de porqué aplicaron de una manera tan clara las mismas frases de Inocencio I a la unción post-bautismal sino a la influencia de sus propias costumbres que quisieron sostener y defender lo mejor posible.

Al mismo tiempo, fuese cual fuere la explicación de esta actitud, sería una equivocación muy grande negar la importancia que tuvo aquella unción en la iglesia española como parte del rito complejo para conferir el Espíritu Santo. Tanto las palabras de San Isidoro como las exposiciones de San Ildefonso demuestran que atribuyeron una eficacia muy grande a ella. La manera de citar las palabras de Inocencio I nos hace sospechar que, en tiempos de San Ildefonso, la iglesia española empezó a seguir poco a poco, por lo menos, la actitud—sino la misma disciplina—

(109) Cf: Isid. *De Officiis*, PL. LXXXIII. 822 sq. *Etym.* VI. PL. LXXXII, 256. Ildeph. Tolet. *De Cognatione Bapt.* cap. CXXXI. PL. XCVI, 161-162.

(110) Op. cit. p. 63, 88.

de la iglesia romana. De otra manera la cita de las palabras del Papa, donde dice: «...Non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis cum tradunt Spiritum Sanctum», no parece tener aplicación alguna. Si no existió aquella unción «in frontem» hubiera sido inútil citar aquellas palabras; o, por lo menos, así parece a primera vista.

Sin embargo, otro Concilio de las iglesias de rito galicano —el de Worms—repite la misma doctrina que el Concilio de Sevilla: «Igitur presbyteris, quamvis cum episcopo plurima mysteriorum communis sit dispensatio, tamen quaedam auctoritate veteris legis, quaedam novellis et ecclesiasticis regulis sibi prohibita noverint. Consecratio ergo virginum, et benedictio vel unctio altaris a presbyteris minime fiat. Similiter non licet eis ecclesias consecrare, nec per impositionem manus paraclitum Spiritum tradere, nec chrisma conficere, nec chrismate baptizatorum frontem signare... Haec enim omnia illicita esse presbyteris cognoscuntur, quia pontificatus apicem non habent; quae tamen omnia episcopis auctoritate canonum conceduntur» (111).

En los Concilios provinciales ingleses del siglo XIII puede verse, no solamente la unificación de disciplina después del período de dualismo litúrgico, sino también la insistencia en la instrucción frecuente de los fieles acerca de los grandes beneficios espirituales que trae consigo este sacramento de la confirmación. Se observa también la preocupación de los obispos por razón de la negligencia que encontraron en sus diócesis. Como este sacramento no es necesario «necessitate medii» para la salvación, se conoce que los fieles no se preocuparon mucho de su recepción. Además, puede notarse en los decretos de estos Concilios que ya la crismación forma por lo menos parte del rito de la administración de este sacramento. Vamos a citar aquí algunos de estos decretos, indicando en las notas los de menos interés para nuestro propósito.

Típico es el decreto del Concilio de Oxford (an 1222), bajo la presidencia del Arzobispo Esteban Langton. «Sacerdotes frequenter moneant populum ad confirmationem praelatorum; post baptismum enim suscipi debere sacramentum confirmationis. Quod si confirmandus fuerit adultus monendus est per sacerdo-

(111) *Conc. Wormat.* can. 8. (an 868) Labbei-Ven. t. X. 457.

tem loci ut confiteatur prius, et postea confirmetur; veniat ad ecclesiam iuvenis adultus confirmandus. Saepe dicatur laicis, ne expectent diu ad confirmandum adventum episcopi; sed adducant pueros ad eum, ubi adesse audiverint prope, quam citius poterint; et ut fascias seu ligationes secum deferant competentes, sufficienter longas et latas...

Item parvuli confirmatio, tertia die post confirmationem deportentur ad ecclesiam, ut frontes eorum per manus sacerdotum in baptisterio propter reverentiam chrismatis abluantur ibidem, et ligatura ipsorum tunc similiter igne crementur» (112).

Se conoce que, a pesar de este decreto y otros semejantes, continuaba el descuido y negligencia del pueblo, tanto que los Concilios provinciales se veían obligados a lanzar sanciones para castigar a los padres si no llevaban a sus hijos al obispo para recibir la confirmación. Como ejemplo de todos citamos el famoso Concilio de Lambeth, bajo la autoridad y presencia de Juan Peckham, Arzobispo de Canterbury. «Confirmationis insuper sacramentum multi neglegunt temerarie, quia desunt forsan ad talia vigiles hortatores, adeo ut plures (sint), immo innumeri, inveterati dierum malorum, qui nondum confirmationis gratiam receperunt. Cui negligentiae damnabili obviantes, statuimus ut nullus ad sacramentum corporis et sanguinis Dñi. admittatur, extra mortis articulum, nisi fuerit a receptione confirmationis rationabiliter impeditus» (113).

En el Concilio provincial de Exeter (an. 1287) se castigó a los padres con ayuno y abstinencia todos los viernes del año hasta que llevasen a sus hijos a recibir este sacramento. Dice el Concilio: «Quapropter sacerdotibus parochialibus districte praecipimus, ut parochianos suos moneant, quatenus parvulus suos, quos prius baptizatos esse constiterit, procurent quam citius poterint confirmari. Et ne ob parentum negligentiam ipsos contingat absque confirmatione diutius remanere, statuimus ut parvuli, intra triennium a tempore ortus sui, confirmationis recipiant sacramentum; dum tamen proprii vel alieni episcopi

(112) Labbei-Ven. Suppl. vol. II. c. 894-895.
(113) Labbei-Ven. t. XIV. 739.

copia habeantur. Alioquin parentes ex tunc qualibet sexta feria in pane et aqua ieiunent, donec pueri confirmentur» (114).

Los Concilios no asignan causas para esta negligencia por parte del pueblo, si no es la falta de predicación y exhortación convenientes, que menciona el Concilio de Lambeth. Es lamentable notar que la misma falta de deseos y anhelos de recibir la confirmación no se limitó a Inglaterra, sino que puede notarse en muchas otras partes, como nos indican claramente los Concilios provinciales (115). Más tarde, al tratar de los efectos de este sacramento, tendremos ocasión de hablar más en detalle de este punto, que no deja de tener su importancia aún hoy día.

Pero, volvamos a la cuestión de la materia de la confirmación. Es muy interesante la carta de Inocencio IV al Delegado Apostólico de Chipre. Después de insistir que la administración de este sacramento se reserva al obispo como ministro ordinario dice: «...Quoniam soli apostoli quorum vices gerunt episcopi, per manus impositionem quam confirmatio vel frontis chrismatio representat, Spiritum Sanctum tribuisse leguntur» (116). Así es que, en tiempos de Inocencia IV, la actitud disciplinar —y, según el tenor de la carta, su pensamiento teológico—era que la imposición de manos había recibido una explicación ritual mediante la unción con crisma.

Ahora bien; ¿había sustituído esta crismación a la imposición de antaño, o también incluía, en el mismo acto de la unción, una imposición de manos? El texto mismo de la carta de Inocencio IV, si se lee sin prejuicio alguno, parece indicar como la única materia de la confirmación la unción con crisma, que había sustituído a la imposición, por lo menos en lo que atañe al nombre que se daba a este sacramento. Sin embargo, como algunos autores insisten en que este texto puede interpretarse

---

(114) Labbei-Ven. t. XIV. 1023. Cf: *Conc. Rothomag.* (1581) ibid. t. XXI. 623. *Conc. Burdigal.* (1583) ibid. t. XXI. 756. *Conc. Salernit.* (1596) cap. XII. ibid. vol. V. suppl. 1250.

(115) Cf: *Conc. Prov. S. Edmundi,* Ep. Cantuar. (1236). Labbei-Ven. t. XIII. 1382. *Const. Synod. Odonis,* Ep. Parisien. cap. IV. ibid. t. XIII. 729; *Synod. Colonien.* (1280), cap. V. De Confirm. ibid. t. XIV. 684-5; *Const. Petri* Ep. Burdigal. (1263), ibid. t. XIV. 314; *Synod. Baiocens.* (1300), ibid. t. XIV. 1320; *Conc. Senonen.* (1528), ibid. t. XIX. 1170; *Conc. Coloniens.* (1536), ibid. t. XIX. 1257; *Conc. S. Severinae,* II, (1597) ibid. suppl. t. V., 1243. *Conc. Amalphitan.* (1597), ibid. suppl. t. V. 1300.

(116) Innoc. IV. ad Deleg. Apostol. Cypr. Coll. Lacens. t. 2, append. (an. 1243-54).

de dos maneras, nos vamos a limitar aquí a la siguiente conclusión. Todos los textos de esta época y de las posteriores, ya indican claramente la creciente importancia de la unción con crisma en la confirmación, de tal manera que, por lo menos, se puede dudar si ella *sola* constituye la materia esencial de este sacramento. Este hecho denota una evolución histórico-dogmática indudable.

No es solamente cuestión de la liturgia romana, sino que la misma evolución se nota en las otras iglesias después del triunfo completo del rito romano en los países donde antes existió el rito galicano. Como ejemplo de esta unanimidad creciente entre todas las iglesias citamos el sínodo de Londres, celebrado bajo la autoridad de Reginaldo Pole, para efectuar la contrarreforma durante el reinado de María Stuart. «...Et cum ceteras unctiones simplex sacerdos valeant exhibere, hanc non nisi episcopus debet conferre; quia de solis apostolis legitur, quorum vicem tenent episcopi, quod per manus impositionem Spiritum Sanctum dabant, quemadmodum actuum apostolorum lectio manifestat... Loco autem illius manus impositionis datur in ecclesia confirmatio» (117).

Como tendremos que citar más testimonios de los Concilios provinciales, en la tercera parte de este trabajo, al hablar de los efectos de la confirmación, terminaremos aquí el estudio de la disciplina de la iglesia latina u occidental. Sin embargo, por razón de su interés histórico-dogmático, se nos perdonará si citamos dos textos para terminar esta sección.

El primero está tomado del Concilio de los Maronitas celebrado en 1596, bajo la presidencia de Sergio Pedro, patriarca de Antioquía. Acerca de la confirmación dice: «Confirmationis sacramentum a baptismo penitus distinctum, illiusque ordinarium ministrum episcopum esse. Atque in eo Spiritum Sanctum, gratiamque plenitudinem dari, qua ad fidem profitendam constantes reddimus» (118). Luego, enseguida, sigue hablando del crisma, que parece indicar la materia de este sacramento. «In chrismatis confectione praeter oleum et balsamum, quibus duplex Christi natura significatur, nihil admiscendum esse».

(117) *De Reformatione Angliae,* Reginaldi Pole, Coleti, Collect. t. XX. p. 1014 (ed. Venetiis, 1733).
(118) *Conc. Maronit.* Labbei-Ven. suppl. vol. V. 1215.

El segundo testimonio es muy interesante, no solamente por lo que nos dice acerca de la materia de la confirmación, sino también por razón de su historia y su lugar de origen. Está tomado del sínodo de Diamper, celebrado en el año 1599, bajo la presidencia de Alexis Menessio, agustino y Arzobispo de Goa. Citamos la parte principal del decreto acerca de la confirmación. «Sacramentum secundum dicitur confirmatio, quod Christus Dñus. noster instituit, ut per illud christiani amplius confirmarentur, et eo roborati evaderent fortes in fide, ita ut nulla re ab ea divellirentur».

Después de una breve descripción de la materia y forma, indicando como la materia la unción, añade: «...Haec tamen unctio soli episcopo reservatur, cum episcopi in Apostolorum locum successerint, qui per manuum impositionem dabant Spiritum Sanctum; cui veteri manuum impositioni subrogata est in ecclesia, ex Christi concessione, confirmatio, qua etiam Spiritus Sanctus donatur» (119).

Quizá sea verdad que los padres del Concilio de Diamper tuvieron en cuenta, al componer este decreto, la decisión del Concilio provincial de Maguncia (an. 1549), donde en el capítulo 18 leemos esta frase: «Cum adulta ecclesia et stabilita Fide, signa externa apparere cessaverunt, nec iam amplius Spiritus Sanctus visibiliter descenderet, mox in locum visibilis signi, unctio chrismatis adhiberi coepit» (120).

Ahora podemos decir que tenemos todos—o por lo menos bastantes—datos para formar un juicio serio y objetivo sobre el progreso o evolución en lo que atañe a la materia del sacramento de la confirmación, y por lo tanto terminaremos esta parte de nuestro trabajo con algunas conclusiones que, a nuestro juicio, pueden y deben deducirse de todo lo que hemos dicho hasta ahora. Estas conclusiones formarán un breve resumen de los dos artículos referentes a esta parte de la cuestión.

---

(119) *Diamperitana Synodus*, (an. 1599), Labbei-Ven. suppl. vol. V. 70-71.

(120) *Conc. Moguntinum*. ibid. No podemos estar conformes con la explicación que da el redactor de la colección Labbei-Ven. acerca de estos dos decretos. Para la historia, de todas maneras muy interesante, de estos indios cristianos del rito sirio-malabar, véase el artículo titulado *Thomas Christians*, en *The Catholic Encyclopaedia*, ed. 1912. t. XIV. col. 678-688.

CONCLUSIONES:

1. Ni por la Sagrada Escritura ni mediante los testimonios de los Padres de la Iglesia puede probarse de una manera definitiva el uso de la «unción» por los Apóstoles en la administración de este sacramento. Puesto que muchos de los textos del Nuevo Textamento donde se habla de la *unción* deben de interpretarse del mismo Espíritu Santo, mientras otros se refieren a la gracia habitual o a sus varios efectos. Pero sí que existe una prueba fehaciente del uso de la imposición de manos como materia de la confirmación.

2. Los documentos patrísticos y litúrgicos del siglo III y IV nos hacen sospechar ya la existencia de la «unción», pero es muy difícil determinar si ésta es la *unción* bautismal o si es una nueva *unción,* introducida en el rito de la confirmación. Sin embargo, parece cierto que, por lo menos en la iglesia romana, todavía en el siglo III la imposición de manos se consideraba la materia esencial de este sacramento.

3. A partir del siglo III-IV ya se había visto en la iglesia oriental la introducción de la *unción* con crisma y, por razón de esto, disminuyó rápidamente la importancia de la imposición de manos, por lo menos como acto distinto de la imposición que se encuentra forzosamente en la misma *unción*. Al mismo tiempo en la iglesia romana también se había empezado a usar la *unción* en la confirmación—además, una unción distinta de la bautismal—, pero todavía a mediados del siglo IV se consideraba necesaria la imposición de manos.

4. A fines de este mismo siglo se había complicado un poco la cuestión, debido en general a dos razones principales. La influencia del rito galicano y de las costumbres locales impidió la rápida difusión de la disciplina romana en las otras iglesias del occidente europeo; mientras la indudable confusión acerca de la naturaleza del rito para la reconciliación de herejes dió lugar a prácticas disciplinares distintas en varias partes de la iglesia latina.

Roma quiso unificar la práctica de la administración de los sacramentos en todo el occidente, pero encontró muchas dificultades locales y, por consiguiente, la lucha duró hasta la época de Carlomagno. Aún después encontramos huellas de ella.

5. Poco a poco, desde el siglo V en adelante, se iba extendiendo el uso de la *unción* en todos aquellos países donde ejerció la iglesia de Roma una influencia eficaz, pero todavía no se había logrado la uniformidad, y, por lo tanto, se pueden notar dificultades en los textos de esta época. La causa de estas dificultades son a veces las costumbres locales que todavía no habían sido vencidas, mientras otras veces es cuestión de nomenclatura ; así al sacramento de la confirmación se llama el sacramento «de la imposición de manos» aun en aquellas iglesias donde se consideraba la *unción* una parte muy importante del rito.

También pueden notarse diferencias en la manera de considerar esta *unción*. Los Padres orientales daban más importancia a la unción ; mientras en el occidente algunos daban toda la importancia a la imposición de manos y otros insisten más en la unción.

Este período de dualismo litúrgico seguramente no presentaba ninguna dificultad seria para los que vivieron entonces ; pero sí complica la cuestión para el teólogo del siglo XX, porque él tiende, naturalmente, a buscar en los escritos de aquellos tiempos una claridad y precisión teológica que no se había logrado todavía.

Pero, quizás el punto de mayor dificultad—y seguramente la causa de gran confusión en esta materia—es la reconciliación de herejes. En la iglesia oriental recibieron con todas las ceremonias de la iniciación cristiana al hereje convertido a la verdadera Iglesia de Cristo, aun si había sido bautizado válidamente en la herejía. Como hemos indicado en este artículo, la práctica de la iglesia occidental no era uniforme. Esta conclusión parece verdadera aun después de resolverse la cuestión de la disciplina africana a fines del siglo IV.

El problema se complica aún más cuando nos encontramos con que en oriente se había introducido en esta ceremonia de la reconciliación una unción con crisma juntamente con la imposición de manos. Esta práctica la rechazó por completo la iglesia romana donde, comprobada y concedida la validez del bautismo recibido en herejía, el único rito de reconciliación fué la imposición de manos. Esta misma unción en la reconciliación se empleó también en algunas, por lo menos, de las iglesias del rito galicano.

Otra vez hay que afirmar que estas diferencias en el campo de la disciplina quizás no ofrecieron ninguna dificultad para los que vivieron en aquellos tiempos, pero complican mucho cualquier investigación sobre la materia de la confirmación en el siglo XX.

Para simplificar un poco el asunto podemos decir que aquí existen dos grandes dificultades. En primer lugar no es siempre cosa fácil separar los textos que hablan de la reconciliación de los que tienen aplicación a la confirmación. Pero eso no es todo, porque parece posible, según los datos histórico-teológicos, afirmar que, en algunas partes del occidente, existió las costumbre de reconciliar herejes mediante la confirmación misma. Sobre este particular existe todavía bastante confusión, y, por lo tanto, no es unánime el parecer de los autores modernos (121). Todos tendrán razones más o menos fundadas para apoyar sus conclusiones. Nuestra solución está fundada en razones no solamente teológicas sino también históricas, y es que en estas iglesias la ceremonia de la reconciliación fué más o menos una infiltración del rito oriental, es decir, una imposición de manos juntamente con una unción con crisma. A nuestro parecer, aún en las iglesias del rito galicano supieron distinguir bien entre la reconciliación como tal y la confirmación.

6. Una vez lograda la unificación litúrgica en el occidente —cosa que tardó bastante en realizarse—la situación se aclaró un poco, aunque esto no quiere decir que hayan desaparecido todas las dificultades. Vemos entonces en todos o casi todos los documentos la creciente importancia de la unción con crisma, y, por consiguiente, la imposición de manos pierde su lugar de preeminencia como la única materia que fué en los primeros siglos: en los tiempos apostólicos hasta el siglo IV, por lo menos.

Aquí lo que hace falta determinar—si fuese posible—es si la *unción* ha llegado a ser parte de la materia esencial del sacramento o si es solamente una parte accidental. Tampoco hay unanimidad de opinión entre los autores modernos sobre este par-

(121) Véanse: Hefele, *The History of the Councils*, vol. I. p. 112. (ed. Londres). Scharz, *Die Lehre von den Heiligen Sacram. der Katholischen Kirche*, p. 287. n. 6; Duchesne, *Origines du Culte Chrétien*, (Ed. 1899) p. 327; Saltet, *Les Réordinations* (París, 1907) pp. 18-22; 402-406; Pourrat, *Theology of the Sacraments*, p. 208-213; DTC. t. III, 1049; Chardon, *Histoire de la Confirmation*, chap. V.

ticular. Según algunos, aún hoy día la imposición de manos sigue siendo la única materia de la confirmación: o como cosa distinta de la *unción* o por lo menos como incluída implícitamente en ella. Otros se inclinan a opinar que la *unción* llegó a sustituir a la imposición de manos de tal manera que ahora la única materia esencial de este sacramento es la crismación.

No es nuestra intención hacer aquí una crítica de las razones y pruebas que alegan estos autores, sino solamente deducir las conclusiones que, a nuestro juicio, se siguen lógicamente de los datos y textos que hemos citado en estos artículos. Por lo tanto nos limitamos a las siguientes observaciones:

a) En primer lugar, el hecho de que hubo una evolución en la materia de la confirmación—no digamos en su forma—es indiscutible. Desde el punto de vista teológico esta evolución no nos presenta ninguna dificultad, puesto que admitimos como fuera de toda duda que la Iglesia tiene el poder para modificar tanto la materia como la forma de algunos sacramentos—es decir, los instituídos por Cristo de una manera genérica—siempre que quede en salvo la sustancia de ellos. Como nos dice el Concilio de Trento: «Salva eorum substantia».

b) Nos parece también fuera de toda duda que la tendencia de esta evolución en el caso de la confirmación ha sido explicar con más claridad los efectos principales de este sacramento mediante la unción con crisma. Hasta aquí no hay dificultad ninguna.

c) Lo que es mucho más difícil es determinar primero las causas o razones principales que conducían a esta evolución como también determinar el lugar que ocupa hoy día la *unción* en la materia y forma del sacramento. Es decir, ¿es ya parte esencial del sacramento, o solamente parte integral?

El primer elemento de este problema nos parece tener más fácil solución que el segundo, porque podemos dar alguna explicación satisfactoria desde el punto de vista histórico-teológico para esta evolución, dejando aparte, claro está, las inspiraciones del mismo Espíritu Santo como alma de la Iglesia: la causa principal de toda evolución homogénea dentro de ella.

Como hemos dicho, la imposición de manos era—y es aún hoy día—una ceremonia de mucha importancia litúrgica; pero al mismo tiempo tiene muchas aplicaciones prácticas en las cere-

monias de la Iglesia. Por lo tanto, hace falta precisar su acción en cada caso particular mediante otras acciones, sean ceremonias o sean oraciones. En el caso concreto de la confirmación se trata de un sacramento que, en los primeros siglos de la vida de la Iglesia, formaba parte de la gran ceremonia de la iniciación, y, por lo tanto, iba íntimamente ligada a una unción con crisma después del bautismo. En aquellos tiempos esta unción no formaba parte de la confirmación ; sin embargo, los Padres y escritores de la Iglesia la atribuían efectos que en realidad pertenecían más bien a la confirmación que al bautismo ; cosa muy natural cuando los dos sacramentos formaban parte de una sola iniciación cristiana. Hemos citado algunos por lo menos de estos testimonios y la conclusión nos parece fuera de toda duda. Además, no hay que olvidar nunca que los mismos textos de la Sagrada Escritura prevén de una manera extraordinaria esta evolución, puesto que hablan del Espíritu Santo como si fuese El mismo una unción.

Por lo tanto, nos parece cosa muy natural que, cuando los dos sacramentos se empezaron a separar en la administración —debido a razones que no hace falta señalar aquí—, era necesario explicar y precisar de una manera más clara la significación exacta de la ceremonia de la imposición de manos tal como se empleaba en la confirmación. Esta ceremonia sacramental tuvo como efecto principal conferir al cristiano el Espíritu Santo : la unción por antonomasia. Por lo tanto, esta imposición y su efecto principal se explicaban de una manera muy clara mediante la introducción de una unción.

Además, cuando los dos sacramentos de la iniciación se administraban al mismo tiempo, el obispo estuvo acostumbrado a imponer las manos encima de la cabeza ya ungida con crisma y conoció, mediante los escritos de los Padres, la importancia que estos atribuían a la unción. ¡Qué cosa más natural, entonces, emplear esta misma unción cuando se administraron los dos ritos separados ! Al mismo tiempo hay que tener en cuenta que no estaba bien determinada todavía la teología de la materia y forma de los sacramentos, aunque la Iglesia siempre siguió fielmente la tradición, tanto escrita como oral, de los tiempos primitivos, bajo tutela e inspiración del Espíritu Santo.

Todas estas razones explican de una manera satisfactoria tanto la introducción de la unción en el rito de la confirmación como la importancia que daban a ella los escritores de la Iglesia. Empezaron a aplicar a ella lo que habían escrito los Padres de la Iglesia acerca de la unción bautismal, y con razón, puesto que los Padres vieron en aquella unción algunos efectos de la iniciación que una teología más perfecta podría indicar más tarde como propios a la confirmación, por lo menos en su sentido estricto.

Pero es mucho más difícil contestar a la segunda parte de este problema. Esta unción con crisma, ¿llegó a sustituir a la imposición de manos de tal forma que ya debe de considerarse como la única materia esencial del sacramento? Aquí está el problema mayor. Indicaremos la solución que nos parece más conforme con los textos que hemos citado aquí, teniendo en cuenta no solamente la práctica de la iglesia occidental, sino también la de oriente.

Ante todo debemos notar que en oriente los escritores tienden a dar más importancia a la unción que a la imposición de manos, pero al mismo tiempo no puede negarse que esta imposición todavía existe en la unción, aunque no existiera precisamente en la forma practicada en la iglesia occidental. La razón de esta tendencia se encuentra quizás en el *misticismo* de los orientales, a los cuales les gustó mucho la unción, como hemos visto en el caso de la reconciliación.

La misma confusión que se encuentra en los escritores occidentales nos inclina a pensar que la imposición de manos nunca dejó de ser una parte muy importante de la ceremonia de la confirmación. Y, por lo tanto, los datos históricos y los textos de los escritores nos llevan a esta conclusión: que desde el punto de vista puramente histórico es difícil—no digamos imposible—dar una solución definitiva a este problema.

Pero, juntamente con los datos históricos y los textos hay que tener en cuenta los principios de la teología sacramental, y entonces sí que podemos ofrecer una solución que nos parece contestar a todas las dificultades que nos presentan los textos y la historia.

La Iglesia no tiene poder en la sustancia de los sacramentos: en lo que Cristo dejó como esencial a ellos, o inmediatamente

o mediante los Apóstoles, en el caso de ciertos sacramentos. Ahora bien; al mismo tiempo hay que admitir que la Iglesia puede introducir o permitir modificaciones en los ritos de los sacramentos con el fin de exponer y explicar a los fieles, mediante su simbolismo, los efectos de ellos. Estos ritos explicativos, por muy importantes que sean, no pueden llegar a tal extremo que quiten por completo del rito la materia y forma esencial. Tampoco pueden llegar a ser parte esencial del sacramento en este sentido. Pero, en el caso concreto de la confirmación, el rito explicativo puede unirse con otras circunstancias accidentales de tal forma que parezca ocultar—por así decirlo—la verdadera materia y forma. Teniendo en cuenta todo lo que hemos dicho en estos artículos acerca de este Sacramento nos parece que esto es precisamente lo que ha ocurrido.

Para ver esta solución claramente hay que tener en cuenta dos cosas: primero que la resistencia de algunas iglesias particulares a la unificación en la disciplina propuesta por la iglesia de Roma tiende naturalmente a producir una reacción por parte de los escritores «romanos». Estos insistieron de tal manera en la importancia de la unción, que parecen haber olvidado algunas veces la imposición de manos, que era la parte esencial del rito. Mientras los otros, fieles a sus costumbres locales, daban más importancia a la imposición. Este hecho—a nuestro parecer—saltaría a la vista enseguida si no fuese por la confusión introducida por la cuestión tan difícil de la reconciliación. Esta confusión ha aumentado la dificultad porque algunos textos que, en realidad deben de aplicarse a la reconciliación, han llegado a aplicarse a la confirmación.

En segundo lugar hay que tener siempre en cuenta la cuestión de nomenclatura, especialmente después de la unificación disciplinar, cuando ya se recibió la costumbre de la unción en toda la iglesia occidental. Esto explica de una manera satisfactoria los textos donde a primera vista aparece un cambio en la materia del sacramento, tal como la cita tomada del sínodo de Londres y de Diamper (122). Es la misma perfección simbólica de la *unción* introducida en esta ceremonia por la Iglesia bajo la inspiración del Espíritu Santo, que ha conducido a este cam-

(122) Véanse las notas 117 y 119 por ejemplo.

bio en la nomenclatura. Pero a pesar de la importancia de esta unción, no deja de ser accidental a la materia verdaderamente esencial, que es la imposición de manos. En una palabra, la imposición de manos que se encuentra en la misma unción con crisma es la materia esencial de este sacramento, mientras que la sola unción es un rito de gran valor explicativo y, en ese sentido, no puede ni debe llamarse inútil, ni mucho menos es una injuria al Espíritu Santo atribuir a ella «virtutem aliquam», como decían los «reformadores».

David L. Greenstock, T. O. P.

Colegio de Ingleses.—Valladolid.

El mal según Santo Tomás [1]

PRELIMINARES

Sobre la personalidad científica de Santo Tomás.—Sería improcedente en un estudio histórico-filosófico del problema del mal, tal como se está desarrollando estos días, presentar el pensamiento de Santo Tomás como algo original y suyo, sin conexión ninguna con los pensadores que le precedieron, a algunos de los cuales se ha aludido ya en días anteriores. Sería improcedente, y además falso, porque Santo Tomás no nació por generación espontánea ni apareció en el mundo científico sin genealogía conocida. Poseemos su partida de nacimiento y conocemos sus padres en la ciencia. Con esto queremos decir que recoge una tradición científica ya existente. No es necesario probar ahora con hechos esta afirmación tan conocida y tan repetida. Es mucho lo que el Santo ha recibido de sus predecesores, y confiesa haberlo recibido. Sin descender a ningún detalle concreto, bástenos de momento recordar unas palabras suyas, a las que siempre en su proceder científico permaneció fiel. Dicen así: «Homines se ad invicem juvant ad considerandum veritatem. Adjuvatur enim unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter: uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem juvatur ab his qui veritatem invenerunt, quia sicut dictum est, dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum, posteriores introducit in magnam cognitionem veritatis... Est autem justum ut his quibus adjuti

(1) Conferencia pronunciada en la II Semana de Filosofía celebrada en Madrid en Abril de 1953, dedicada al estudio histórico-filosófico del problema del mal.

sumus in tanto bono, scilicet, cognitione veritatis, gratias agamus» (2).

Su tradicionalismo no es unilateral. No reconoce la paternidad exclusiva de nadie. Para él la cuestión *personal* era indiferente. Aceptaba una cosa cuando creía que era verdadera; y si la había dicho un maestro conocido no la aceptaba precisamente porque él la hubiera dicho, sino porque le convencía. Le interesaba la verdad, viniera de donde viniera y dijérala quien la dijera. Ante la verdad la cuestión de las personas la estimaba en poco o no la estimaba en nada. No se somete servilmente a nadie. Si es cierto que abundan en él los elementos aristotélicos, no lo es menos que toma datos de otros filósofos que no son Aristóteles, de los Padres y, sobre todo, de San Agustín, y que se aparta del Estagirita en cuestiones numerosas e importantes. Sería cosa fácil probar con hechos esta carencia de servilismo doctrinal o este no someterse a la autoridad de alguien solamente por ser tal persona determinada. Son bastantes los puntos en los que no sigue a los maestros que más venera, como Aristóteles, por ejemplo, al que completa unas veces y corrige no pocas. Bastará recordar otras palabras suyas, en las que traza una norma de conducta que siempre tuvo en cuenta. «Improbare opinionem amici non est contra veritatem, quae quaeritur principaliter in scientiis speculativis... Et quamvis universaliter, ratione pertinente ad omnes homines, veritas sit praeferenda amicis, specialiter tamen hoc oportet facere philosophis, qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis» (3).

El Angélico recoge una tradición, a la que es fiel en lo fundamental. Hemos dicho *una tradición*, no *un sistema cerrado*. Llega a él una corriente doctrinal, alimentada por muchos ríos, mayores unos, menores otros. Interpretar su fidelidad al pasado como una aceptación de todo lo que dijo alguno de sus venerados maestros, por ejemplo Aristóteles o San Agustín, es desconocer su personalidad intelectual, su tendencia a repensar por cuenta propia los problemas.

Ni se piense por ello que era un espíritu mediocre o ecléctico. Lo que recoge de sus predecesores y lo que aporta él por cuenta

(2) In II Metaph. lec. 1, nn. 287-288.
(3) In I Ethic. lec. 6, nn. 75-76.

propia *lo unifica* y sistematiza. No acepta nada sin asimilarlo; y no se asimila sin reducir a unidad lo aceptado.

Este tradicionalismo doctrinal del Angélico, aunque sea un tradicionalismo repensado e independiente, carente en absoluto de servilismos anticientíficos, constituye sólo la mitad de su personalidad. Tenía juicio propio y carácter suficiente para exponerlo, aun separándose de maestros a quienes rendía verdadero culto. Pero ya nos ha dicho en las palabras que hemos citado, que la verdad está sobre las personas y sobre los amigos. Aceptó lo que creyó aceptable, y solamente *lo que creyo aceptable*. Lo amplió, lo sistematizó, lo unificó. Y añadió datos y puntos de vista suyos. No fué un simple repetidor o un comentarista sólo; fué un sabio de gran personalidad. Supo aunar el aprecio a la tradición, exento de adhesiones serviles, y el criterio personal e innovador que Dios le dió. Decíamos al principio que no nació por generación espontánea, que tiene partida de nacimiento y padres conocidos en la ciencia. Añadamos ahora que también supo ser padre. No fué sólo un repetidor ni siquiera un explanador; fué un constructor también.

Estas dos notas características que acabamos de recordar deben marcar la pauta en el estudio del pensamiento del Angélico. No hay que estudiarlo con un criterio solo. No se debe estudiar sólo a través de la corriente o las corrientes que recoge con su profundo espíritu tradicional. Y en esto conviene que andemos advertidos, sobre todo ante el peligro de una auténtica invasión de cultura *historicista*. Santo Tomás hereda; pero no todo lo posee por herencia. Es también creador de riquezas. Y con respecto a las heredadas no siempre se limita a poseerlas en el estado en que se las legaron. Hemos dicho que corrigió lo corregible y que construyó por cuenta propia.

Pero tampoco se debe estudiar sólo su pensamiento a través de su espíritu renovador y personal. Sería tanto como hacer de él un revolucionario o un original sin conexión con quienes le precedieron. Cosa que no concuerda con los hechos, ni con sus enseñanzas explícitas sobre cómo hemos de apreciar el legado doctrinal que nos dejaron los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de la verdad, enseñanzas recogidas en el texto de la nota segunda.

En el término medio está lo justo. Se encuentran en él elementos anteriormente elaborados, que acepta como buenos después de constatar por cuenta propia la legitimidad de la elaboración. Y elementos que elabora él mismo. Ni se piense por ello que era un ecléctico. Ya dijimos antes que nada acepta sin antes reducirlo a unidad; en fin de cuentas es éste uno de los oficios del sabio. Su cerebro estaba espléndidamente organizado; también lo están las cosas y las verdades que nos las manifiestan, porque son obra de Dios y Dios pone orden en todo.

Sobre la personalidad científica de Santo Tomás y el problema del mal.—El problema del mal es una confirmación de cuanto venimos diciendo. Santo Tomás se enfrenta con él y lo resuelve con un espíritu tradicional. Casi todo cuanto dijo lo encontró ya dicho principalmente por Agustín y por Dionisio. Algo añadió, sin embargo. Sobre todo en orden a la sistematización filosófica y a la unificación doctrinal de todos los puntos relacionados con el problema.

Sería inútil buscar en él una solución original. Quien quisiera encontrarla abocaría al fracaso más rotundo. No la encontraría; o para encontrarla debería previamente adulterar el pensamiento tomista.

Se enfrenta el Angélico con dos corrientes conocidas: la maniquea y la neoplatónica de Plotino. Con la maniquea, según la cual el mal era un ser positivo con características de primer principio; y con Plotino, para quien era asímismo un ser positivo, pero no principio primero, sino más bien último termino, el término más débil de cuantos emanan del ser primero, la materia. Y al enfrentarse con estas dos corrientes doctrinales utiliza, principalmente, dos fuentes que le dan material muy elaborado: San Agustín y el Pseudo-Dionisio. San Agustín le presta armas contra la concepción maniquea; y en el Pseudo-Dionisio encuentra oportunidad para rechazar la plotiniana.

A lo que recibe y acepta de la tradición añade de propia cosecha algunos datos. En primer lugar la sistematización científica de las doctrinas que ha encontrado. En los esquemas sobre el mal, explanados en las diversas obras a las que luego aludiremos, se advierte, junto a la exposición doctrinal, una arquitectura científica impecable.

Añade además una mayor proyección filosófica del problema del mal. Ni él ni San Agustín, de quien nos hablaron ayer, lo afrontan monísticamente. San Agustín ve en el mal un asunto filosófico y un asunto religioso. También Santo Tomás. Pero la característica filosófica se destaca más en éste. Cierto que el Angélico no olvida el mal moral, el pecado, las razones sobrenaturales del dolor, etc. Pero insiste en que el mal es una privación, una carencia del bien debido, y sobre esta idea construye todo un edificio magnífico, para el que es cierto que encontró los elementos en San Agustín (4).

Por último, precisa y purifica algunos datos de la tradición. Por ejemplo, la definición del mal como una «privatio boni». San Agustín definió el mal como una privación del bien. Esta definición, aunque verdadera, pareció incompleta; y San Anselmo la completó añadiendo que es privación del bien *debido*. Si el bien no es debido, su privación no es un mal. El Angélico vuelve por los fueros de la definición agustiniana. Es cierto que el mal se da solamente cuando la privación es de un bien *debido;* pero también lo es que no se da verdadera privación si no es de este bien. El concepto de privación implica carencia de lo debido. Y por lo tanto la definición agustiniana es perfecta sin la añadidura de San Anselmo. Más adelante volveremos sobre esta precisión.

También precisó cómo el mal concurre a la perfección del universo. No concurre como un elemento constitutivo de dicha perfección, sino como causa *per accidens* del bien que de él (del mal) se sigue, siendo este bien el que positivamente concurre a la perfección indicada (5).

El espíritu profundamente tradicional y a la vez sistematizador y personal a que venimos aludiendo aparece en todos sus

(4) «San Tomasso deve non poco a San Agostino in questa materia; di propiamente suo ha la precisazione del pensiero e l'approfondimento del concetto del male sul terreno filosofico, mentre San Agostino preferisce l'angolo visuale religioso». (Parente, *Il male secondo la dottrina di San Tomasso,* pag. 10).

(5) «Santo Tomás no admite que el mal, considerado como tal, sea un elemento del bien del universo. Lo que concurre al bien de éste son los bienes particulares que el mal ocasiona y de los cuales es condición. Así corrige a San Agustín, que parecía querer integrar el mismo mal como tal en la belleza universal». (Sertillanges, *El problema del mal,* ed. castellana. Vol. I, pág. 265).

escritos sobre el mal, que son bastantes. Los clasificaremos en dos grupos: Escritos que afrontan el problema en toda su amplitud y *ex professo;* y escritos que lo afrontan sólo de paso.

Los primeros, citados por orden cronológico, son los siguientes: *Comentario al II libro de las Sentencias,* distinción 34. En esta distinción expone el problema del mal en toda su extensión. Siguen otras distinciones en las que estudia el mal moral o el pecado. Fué escrito en los años 1254-1256. Sigue luego el *Comentario al "De Divinis nominibus"* de Dionisio, que fué escrito en 1261, y cuyo capítulo IV está dedicado también en gran parte al estudio del mal, pues ocupa las lecciones 13-22. En el Libro III de la *Suma Contra Gentes,* escrito en los años 1261-1264, dedicó los capítulos 4-15 asimismo a estudiar el problema en cuestión. En la Primera Parte de la *Suma Teológica,* escrita los años 1266-1268, le dedica dos cuestiones: la 48 y la 49. Y por último la cuestión primera de las *Disputadas "De Malo",* escritas en 1269.

Son de advertir dos cosas en todas estas obras. Primera, que los escritos son completos, o sea, que estudia el problema del mal con toda amplitud: qué es, cuál es su sujeto, cuáles son sus causas. Y segunda, que mantiene en todos ellos idéntica doctrina sobre la esencia del mal, de la que dice que es una privación del bien; sobre la causa material del mismo, que es siempre un bien positivo y existente; sobre la causa eficiente, que es *per accidens,* y sobre la causa final, que en realidad no existe. Esta persistencia en dar siempre la misma solución, o esta carencia de progreso en la explicación, indica que el Santo tenía ya desde el principio de su vida docente idea clara de lo que es el mal; idea que, como hemos dicho, había recibido de la tradición patrística, principalmente agustiniana.

Hay un segundo grupo de escritos en los que se limita a exponer alguna idea de carácter general, o a estudiar algún mal concreto. En este grupo entran casi todas sus obras de carácter teológico y exegético. Frecuentemente ocurre en ellas la noción que ya hemos delineado. Y no es menos frecuente encontrarse con estudios sobre los males concretos que llamamos pecado, ignorancia, error, desorden, dolor, muerte, etc. Todo esto son *especies de males,* determinadas privaciones o carencias de perfecciones debidas. Un estudio acabado del mal en las obras de

Santo Tomás exigiría que habláramos no solamente del mal en general, sino de cada uno de los males que acabamos de indicar. Pero esto nos llevaría demasiado lejos y además nos haría interminables. Por eso creemos que debe limitarse nuestra conferencia a exponer la definición del mal o el concepto general del mismo, que por ser general es aplicable a cada uno de los males señalados.

EXPOSICION DOCTRINAL

¿Qué es el mal? La carencia de bien en un sujeto que debe tenerlo. Este es el concepto vulgar, del que debe partir toda ulterior definición.

Pero el mal, como todas las cosas, puede definirse con muchas definiciones. Hay definición esencial y definición existencial; hay definición parcial y definición integral. Todo depende del punto de mira desde el que se considere lo que se intenta definir. La definición que da idea acabada de las cosas es la integral o completa, en la que se apela a todas las causas de lo definido. «Unius rei assignantur plures causae per se, et plures definitiones secundum diversas causas; sed perfecta deffinitio omnes causas complectitur» (6).

La palabra *ser* tiene un significado lógico y otro significado real. El significado lógico es el que le da el hecho de ser cópula en una proposición; el ser en este caso significa la verdad de las proposiciones. El real significa ya la cosa misma, la realidad a la que se aplica o de la que se predica. Y como quiera que esta realidad es doble, una esencial y otra existencial, la palabra ser en su sentido real u ontológico puede referirse al ser-esencia y al ser-existencia (7).

El ser esencial es el resultado de las dos causas intrínsecas o de los dos principios constitutivos de las cosas: la materia y la forma. El existencial es el resultado de la intervención de los

(6) In II Phys. lec. 5.

(7) «Esse duobus modis dicitur. Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula... Alio modo dicitur esse quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen esse sumitur pro essentia secundum quam res est; quia per actus consueverunt significari eorum principia». (In III Sent. dist. 6, q. 2, a. 2).

principios extrínsecos o de las causas extrínsecas, que no constituyen, sino que producen o causan aquello de que la cosa consta: la agente y la final.

Podríamos decir que las causas intrínsecas o esenciales constituyen el ser; las extrínsecas o existenciales constituyen la razón de ser. Solamente Dios, en quien la esencia y la existencia son una misma cosa, tiene en sí mismo, o en su propia esencia toda la razón de su ser. Y en consecuencia existe por sí mismo, por imperativo de su propio ser o de su propia esencia. Las criaturas todas tienen su razón de ser fuera de sí; no existen por su propia esencia; existen porque tienen una causa agente distinta de ellas y una razón o fin suficiente fuera de ellas también.

Ahora bien, como el ser se predica de dos cosas reales, hay dos órdenes reales en las mismas; un orden esencial y otro orden existencial. El primero se determina por la materia y la forma; el segundo, por el agente y el fin.

Se sigue de todo esto que, si bien es cierto que cuando se pregunta por una cosa se responde definiéndola, como quiera que en ella hay dos realidades y dos órdenes, hay que saber por cual de las dos se debe responder. Si la pregunta se refiere al orden esencial, se responderá proponiendo la definición esencial, o determinando la materia y la forma. Y si la pregunta se refiere al orden de la existencia la respuesta deberá darnos la definición existencial determinando la causa agente y el fin o motivo que la determinó a hacer que tal esencia existiera.

Con lo cual concluímos que en la explicación de una cosa entran muchos elementos y que una cosa puede tener muchas explicaciones parciales. La explicación esencial, por ejemplo, puede ser total cuando en ella se apela a las causas material y formal, que son las que constituyen la esencia de las cosas; y puede ser parcial-formal, o parcial-material, según que se apele sólo a la forma o a la materia. Y asimismo la explicación existencial será total cuando se apele a todo aquello sin lo que la existencia de un ser es inexplicable, causa agente, causa final, circunstancias influyentes, etc.; o parcial, cuando se apele a alguno o algunos de estos elementos solamente.

Santo Tomás nos adiverte en las palabras que hemos citado hace un momento, que la definición completa, y por lo tanto la comprensión de una cosa, que sólo con su completa definición

se puede obtener, no se dan sino conociendo *todas sus causas*. Todas las cosas creadas constan de esencia y existencia; la esencia a su vez resulta de un elemento potencial o material y de otro actual o formal; y la existencia aparece porque hay causa agente y fin suficiente. No se puede prescindir de ninguno de estos elementos cuando se quiere dar una idea completa de algo. Y tratando Santo Tomás de dárnosla del mal, estudia con detalle su forma, su materia, su causa agente y su fin.

El Angélico estudia el mal *en todo su ser* esencial y *en todo su ser* existencial. Ya sabemos que las expresiones no son correctas ni exactas, pero son las únicas que podemos utilizar para entendernos. Hemos dicho *en todo su ser* esencial y *en todo su ser* existencial, y precisamente un elemento esencial del mal no es ser sino carencia de ser; nos referimos concretamente a su causa formal. De ahí que asegure Santo Tomás terminantemente que el mal no tiene causa formal (8). Asimismo tampoco puede decirse que tenga causa final (9). De todo esto hablaremos luego. Cuando utilizamos ahora las expresiones *en todo su ser* esencial y *en todo su ser* existencial no queremos prejuzgar la cuestión de si la parte esencial-formal del mal es positiva o no, ni la de si tiene o no tiene verdadera causa final. Para Santo Tomás aquélla no es positiva, y ésta no se da. Utilizamos estas expresiones porque, como hemos dicho hace un momento, de alguna manera nos hemos de entender. Hablemos, pues *de todo* el ser esencial o *de toda* la esencia del mal, aunque parte de ella sea carencia de entidad.

El mal en su parte esencial-formal es una privación de bien; una carencia del bien debido. Y como el bien viene a convertirse con el ser, si no es bien tampoco es ser. La forma del mal no es ser; con lo que se asegura que no es forma. Y por lo tanto, que el mal no tiene causa formal (10). Santo Tomás estudia ampliamente este aspecto formal o privativo del mal en el primer artículo de las dos cuestiones que dedica en la Suma a estudiar su naturaleza, su origen y sus clases (11).

---

(8) «Causam vero formalem malum non habet, sed est magis privatio formae» (Sum. Theol. I, q. 49, a. 1).

(9) «Et similiter nec (habet) causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum» (Ib.).

(10) Ib.

(11) Sum. Theol. I, q. 48, a. 1.

Y sin embargo es cierto que el mal no es una simple negación de ser o de forma; es algo positivo. Si fuera simple negación dejaría de ser mal y se destruiría a sí mismo, como repite más de una vez el Angélico. «Malum, si esset integrum destrueret seipsum. Fieret enim importabile tollendo subjectum a quo portari debet si sit» (12). La parte positiva a que estamos haciendo referencia no es otra que la causa material, o que el sujeto en el que no está el bien debido, o el sujeto privado de su bien, o el sujeto malo. Esta causa material o positiva del mal la estudia también en la primera cuestión de la Suma dedicada a él (13).

Con ello termina el estudio de la esencia del mal. Pero queda la existencia, cuya explicación está en lo que hemos llamado su razón de ser, o en las causas extrínsecas que no son las que lo constituyen sino las que lo producen. Si el mal existe es porque tiene causa eficiente y causa final. Así parece al menos a primera vista. Sin embargo hay que poner sordina a estas dos afirmaciones. La causa eficiente es *per accidens* (más adelante explicaremos el sentido de este *per accidens*), y la final no llega a ser causa, sino ocasión, como veremos.

Desde luego el mal tiene alguna causa. Si no la tuviera no se explicaría cómo y porqué una cosa, que naturalmente debe poseer un bien o una forma o una perfección determinada, no la alcance (14). Ha de haber algo que la violente de suerte que la haga salir de lo que en ella sería y es normal, que haga que no posea lo que debería poseer. Este algo es lo que se llama causa agente. Una causa agente que produce el mal al que nos estamos refiriendo *sin intentar producirlo*. El mal resulta *praeter intentionem;* por lo que su causa no puede llamarse *per se* sino *per accidens*. Más adelante explicaremos el sentido que tienen aquí estas expresiones (15).

Y queda la causa final, que propiamente hablando no se da en el mal. El mal no tiene fin. El fin tiene razón de bien; afir-

(12) In IV Ethic. lec. 13, n. 808.
(13) Sum. Theol. q. 48, a. 3.
(14) «Necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habet. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem" (Sum. Theol. I, q. 49, a. 1).
(15) «Causam per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens» (Ib.).

mar que el mal tiene fin o es por un fin es afirmar que es por un bien. O lo que es lo mismo, que es un medio para llegar a un bien. Y como quiera que los medios participan en algún grado de la perfección del fin, pues le son proporcionados, resultaría que el mal sería un bien. Santo Tomás niega que el mal tenga causa final (16). Si a veces de la posición de algún mal resulta un bien, no es un bien-fin, asequible con el mal como medio. Sería más exacto decir que el mal es una ocasión o una circunstancia de la producción del bien (17).

Con lo dicho queda resumida toda la noción del mal. Decíamos hace unos momentos que la definición perfecta de una cosa resulta del esclarecimiento de sus cuatro causas. Y el resumen que acabamos de proponer contiene todas ellas: las dos esenciales, o lo que es lo mismo, la formal y la material; y las dos existenciales, la agente y la final. Vamos ahora a analizar detenidamente el pensamiento de Santo Tomás sobre cada una de estas cuatro causas.

LA CAUSA FORMAL DEL MAL

«Causam vero formalem malum non habet, sed est magis privatio formae» (18). El mal no es una forma, sino más bien una privación de forma. Esto no quiere decir que quien posee un mal no posea una forma. Posee una forma *indebida*. Y el mal le viene no de lo que esa forma tiene de positivo, sino de lo que tiene de indebida, o de privación de lo que se debe al sujeto que la posee. Y porque es privación de forma es privación de bien. (19).

Con lo que ponemos ya la primera y fundamental base para la explicación, que consiste en dar la definición vulgar del mal La definición vulgar, que es la que suele dar el sentido común, da pie para la definición científica y filosófica. De ella vamos a partir para conocer el mal. De ella parte también Santo Tomás en el primer artículo que en la Suma dedica al asunto.

(16) «Et similiter (nec habet) causam finalem» (Ib.).
(17) Sum. Theol. I, q. 48, a. 2, ad 3 m.
(18) Sum. Theol. I, q. 49, a. 1.
(19) Sum. Theol. I, q. 48, a. 1.

Todos entienden por mal *lo opuesto al bien*. Y como un método de conocer las cosas es precisamente el de la oposición, de ahí que el conocimiento del bien lleve perfectamente al conocimiento del mal. El bien es forma y es ser; el mal, que es su opuesto, ni será forma ni será ser (20).

La oposición viene a ser la razón por la que dos cosas se hacen insociables; la razón de por qué una no puede estar con la otra; la razón por la que una excluye a la otra del sujeto en el que está; la razón en la que se resuelve la verdad del principio de contradicción (21).

1) *Clases de oposición.*—La definición vulgar del mal nos lo presenta como *opuesto al bien*. Pero, ¿qué clase de oposición es ésta? Porque son varias, y, según la que aquí se aplique, variará radicalmente la idea que se tenga del mal.

La oposición entre dos cosas puede ser contraria, contradictoria (llamada también negativa), privativa y relativa (22). Paremos la atención en las tres primeras, pues la cuarta manifiestamente no viene al caso.

Oposición contraria es la que hay entre dos cosas que coinciden en género y se excluyen en especie. Es la que hay, por ejemplo, entre lo grande y lo pequeño. Los dos coinciden en lo genérico, pues los dos son cantidad. Pero se oponen en lo específico o en lo individual, pues la cantidad *grande* es opuesta a la *pequeña*. La oposición es de lo grande y lo pequeño, no de la cantidad. Esta oposición se da también entre la virtud y el vicio. Ambos coinciden en el género de hábito operativo; aunque no coincidan, sino que se excluyan en la especie a la que pertenecen, ya que la virtud es hábito operativo bueno y el vicio hábito operativo malo.

Oposición contradictoria o negativa es la que hay entre una cosa y *su negación*. Al decir *su negación* queremos decir que las dos cosas que se oponen con esta oposición *en nada coinciden*, o que se excluyen *totalmente*. En el caso anterior veíamos una

(20) «Unde non potest esse quod malum significet quodam esse, aut quamdam formam seu naturam... Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens neque bonum, quia cum ens inquantum hujusmodi sit bonum, eadem est remotio utrorumque» (Ib.).

(21) «Oppositio est per se et propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio" (Sum. Theol. I-II, q. 67, a. 3).

(22) In V Metaph. lec. 16; in X, lec. 6.

coincidencia genérica; y por lo tanto una carencia parcial de exclusión; aquí la exclusión es total.

Es la que hay, por ejemplo, entre el ser y el no ser; entre el hombre y el no hombre; entre el color y el no color; entre la vista y la no vista. Entre el ser y el no ser o la nada no hay elemento positivo común, como vimos que lo había entre lo grande y lo pequeño y entre la virtud y el vicio. Tampoco lo hay entre la vista y la no vista, porque, aunque de hecho se predique la no vista de un sujeto positivo, que puede ser una piedra, sin embargo este sujeto *no es el sujeto* de la vista. Y resulta que no hay coincidencia de forma en esta oposición (vista y no vista), ni de sujeto (piedra y hombre, la piedra que no la tiene, y el hombre que la tiene). El caso es muy diverso del de la oposición contraria, en la que no había coincidencia de forma (grande y pequeño), pero sí de sujeto (cantidad). Adviértase que no es idéntica la oposición que hay entre la vista y su negación y la que hay entre la vista y su privación. No es igual la oposición entre la vista y la ceguera y entre la vista y la no vista. En la primera se da coincidencia de sujeto, porque del hombre se predica la visión y la ceguera; en la segunda no se da coincidencia positiva de nada; ni de forma ni de sujeto. El sujeto de la vista es el hombre; el de la no vista será una piedra.

Oposición privativa es la que hay entre una cosa y su negación *en el sujeto que debe tenerla,* y que se dice privado de ella. Ya no es pura negación, como el no ser es negación del ser y la no vista es negación de la vista. Es negación de una forma en el sujeto que debe poseerla; como la ceguera en el hombre, que es sujeto que debe poseer visión.

Adviértase también la diferencia que hay entre la *privación* de que ahora hablamos y la oposición contraria de que hablábamos anteriormente. Las cosas que se oponen con oposición contraria pertenecen al mismo género, como lo grande y lo pequeño pertenecen al género de la cantidad; pero se oponen de una manera *positiva,* porque lo grande es cantidad y lo pequeño también; el vicio es hábito y la virtud también.

2) *Qué clase de oposición hay entre el bien y el mal.*—Se ha definido el mal como *lo opuesto al bien;* así lo dice el sentido común (23). Pero no es oposición contraria o positiva ni contra-

(23) Sum. Theol. I, q. 48, a. 1.

dictoria o negativa. Es una oposición *privativa*. En otros términos, no se oponen el bien y el mal positivamente, cual si fueran dos cosas pertenecientes al mismo género y a distinta especie individual, como lo grande y lo pequeño; ni negativamente, cual si fueran dos cosas en las que no hay ninguna coincidencia. Se oponen privativamente, como la forma y la carencia de la misma en el sujeto que debería poseerla.

No es oposición contraria o positiva.—Santo Tomás lo prueba eficazmente en un artículo que vamos a glosar (24). Para ser oposición contraria o positiva, el bien y el mal deberían pertenecer al mismo género, como lo grande y lo pequeño pertenecen al género de la cantidad y el vicio y la virtud al de los hábitos operativos. Pero no sucede así.

En efecto, el bien y el ser son convertibles porque el bien es un trascendental, una propiedad *de todo ser,* una cualidad inherente e inseparable del ser. Si el mal se le opusiera con oposición contraria o positiva querría decir que tendría algo de común con el bien; sería ser. Como lo grande y lo pequeño tienen algo de común, son cantidad. Y como quiera que el ser y el bien son convertibles resultaría que el mal, que es ser, sería bien. Y el principio de contradicción quedaría en entredicho.

Esta contradicción a la que se llegaría partiendo del concepto vulgar de mal, según el cual éste es lo opuesto al bien, y explicándolo a través de la oposición contraria o positiva, quedará ilustrada si insistimos en los ejemplos de que venimos sirviéndonos. Insistamos en la oposición entre lo grande y lo pequeño, entre la virtud y el vicio. Aquellos coinciden en que son cantidad; éstos, en que son hábitos. Es cierto que lo grande y lo pequeño se oponen entre sí con oposición contraria o positiva; pero es que ninguna de las dos cosas que se oponen es convertible con la cantidad. Si así fuera resultaría que lo grande (supuestamente convertible con lo cuanto) se opondría a lo pequeño, que al ser cuanto también (pues lo pequeño es una especie de cantidad) resultaría ser grande en virtud de la convertibilidad existente entre lo grande y lo cuanto. Esto no es posible.

Y sin embargo esto es lo que resulta de la afirmación de que el bien y el mal se oponen con oposición positiva. El bien y el

(24) Ib.

ser son convertibles; si el mal es *ser* opuesto al bien, el mal es bien. Y esto no es admisible. Es preciso por lo tanto negar que se trate de una oposición positiva.

No es oposición contradictoria o negativa.—Basta fijarnos en qué se cifra esta oposición para ver que el mal no puede consistir en ella. Afirmarlo sería introducirnos en una carrera indefinida de males que nunca se han considerado ni se considerarán como tales. En efecto, si el mal consistiera simplemente en la negación de un bien cualquiera, resultaría que la nada sería el máximo mal, pues es la privación total del ser. Y a nadie se le oculta que la afirmación «la nada es el mal» no puede tener *sentido real*. Asimismo sería un mal para el hombre el no tener ser angélico, velocidad equina, fortaleza leonina, etc. Como sería un mal para la piedra el no tener vista, y para el caballo el no tener inteligencia. Y sin embargo a nada de esto se le llama ni se le llamará mal. Es cierto que es mal no poseer algún ser, o alguna perfección, pero siempre y cuando se trate de un ser o una perfección *que deben tenerse*. Con lo que se afirma ya que la oposición entre el bien y el mal es privativa (25).

Es oposición privativa.—Lo acabamos de decir. No cabe otra. Si el mal es lo opuesto al bien como la definición vulgar o de sentido común afirma, y no se le opone con ninguna de las dos oposicionese anteriores, ni con la positiva ni con la negativa, se le opondrá con oposición privativa. Esto quiere decir que el mal es carencia de un bien *debido*. Con lo que se afirma la existencia de un sujeto; del sujeto al que se debe la perfección de que se le supone privado. Y a este elemento positivo se le añade la privación.

Con esto vindica Santo Tomás la justeza de la definición agustiniana, que dice que el mal es *privatio boni*. Ya hemos indicado más arriba que a los primeros escolásticos les pareció imperfecta le definición, por lo que San Anselmo intentó per-

(25) «Malum importat remotionem boni. Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet; alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala ex eo quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus quia non habet velocitatem capreae vel fortitudinem leonis" (Sum Theol. I, q. 48, a. 3).

feccionarla añadiéndole la palabra *debiti*, quedando formulada del modo siguiente: «malum est privatio boni debiti».

Santo Tomás defiende, con San Anselmo, que el mal es una privación del bien *debido*. «Malum est defectus boni quod natum est *et debet haberi*» (26). Sin embargo no le parece incompleta la definición de San Agustín. En realidad en la clásica fórmula de San Agustín está incluído el extremo que notó faltar San Anselmo. Pensaba el corrector que puede haber privación aunque no sea de cosa debida, como la piedra está privada de la vista, que no se le debe; por lo que se creyó en la obligación de añadir a la *privatio boni* el estrambote del *debiti* para no caer en el inconveniente de pensar que la simple privación de lo indebido, como la privación de la vista en la piedra, fuera un mal. Pero resulta que cada cosa tiene su concepto y su expresión; y la carencia de lo indebido no se llama propiamente privación sino *negación*. La piedra es un sujeto al que se le niega la vista, no un sujeto privado de ella (27). La privación implica carencia de perfección *debida*. Así lo enseñó ya el Filósofo, y así lo enseña la Escuela cuando distingue las diversas clases de oposición que quedan expuestas más arriba.

De ahí que hablando expresamente del mal escribiera el Angélico como sigue: «Omnis autem privatio, si *proprie* et *stricte* accipiatur, est ejus quod quis natus est habere et *debet* habere». (28). Si alguna vez se llama privación a la carencia de un bien indebido se habla de una manera vaga e impropia; eso no es otra cosa más que una negación. La privación en sentido propio es *de lo que se debe*. Por lo que no fué necesario que San Agustín añadiera a su definición la palabra *debiti*, que va ya implicada en la *privatio*. Su definición del mal como una *privatio boni* es acabada.

3) *De qué bien debido priva el mal.*—Una vez establecido que el mal es lo opuesto al bien con una oposición privativa, o la carencia de un bien debido, pregunta el Angélico de qué bien debido priva. ¿De todo? ¿De alguno? Y si de alguno, ¿de cuál?

(26) Sum. Theol. I, q. 49, a. 1; et passim.
(27) Cf. el texto citado en la nota 25.
(28) Sum. Contra Gentes, lib. III, cap. 6.

Sostiene en primer lugar que *no priva de todo bien*. Sigue siendo en esto fiel a las enseñanzas de San Agustín, quien había escrito que «malum non potest totaliter consumere bonum» (29). Santo Tomás acepta la idea y la prueba por el hecho de ser el mal una privación. La privación supone un sujeto privado, un sujeto del que la privación se predica, y el sujeto es ya un bien, pues es un ser y el ser es convertible con el bien. La desaparición de todo ser, forma y sujeto, no es privación sino negación. Ya dijimos al exponer el concepto de la diversas oposiciones que la oposición negativa implica disconformidad no sólo en la forma, sino *en todo* (30).

Si el mal fuera privación de todo bien no existiría, se destruiría a sí mismo por lo tanto. En efecto, al destruir *todo bien* haría desaparecer el sujeto que lo sustenta, que es ser y, en consecuencia, bien. Pero resulta que si se hace desaparecer el sujeto de la privación desaparece ésta también. Muerto el perro, se acabó la rabia, dice el adagio popular. Desaparecido el sujeto privado, desaparece la privación; y como la privación es el mal, según ya ha quedado establecido, desaparece el mal. Tenía razón San Agustín al decir que «malum non potest totaliter consumere bonum»; y la tiene el Angélico cuando afirma: «Malum non potest esse integrum quia sic, auferendo totum bonum auferret seipsum» (31).

El mal, cuando menos, respeta siempre el bien consistente en el sujeto que lo sustenta. Es una privación de bien, y ha de respetar el sujeto de la privación o el sujeto privado (32). Hemos dicho *cuando menos* porque, como vamos a ver enseguida, frecuentemente conserva además otros bienes.

Una vez sentado que el mal no destruye todo el bien, da el Santo un paso más y afirma que destruye *todo el bien a que se*

(29) Enchirid. cap. XII.

(30) «(Malum) si esset integrum seipsum destrueret. Fieret enim importabile tollendo subjectum a quo portari debet si sit. Quod enim nihil est non dicitur malum, cum malum privatio boni sit. Quodlibet autem ens, inquantum hujusmodi, est bonum. Unde patet quod malum non aufert totum bonum, sed aliquod particulare bonum cujus est privatio. Sicut caecitas aufert visum, non autem aufert animal, quo sublato jam non esset caecitas» (In IV Ethic. lec. 13, n. 808).

(31) Ib.

(32) «Quoddam vero bonum est quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet, bonum quod est subjectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur" (Sum. Theol. I, q. 48, a. 4).

opone, o que priva *de todo el bien que le es opuesto.* «Quoddam (bonum) per malum *totaliter* tollitur, et hoc est bonum opositum malo ; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per caecitatem» (33). Pero ya hemos dicho que el mal no se opone *a todo bien;* por lo menos no se opone al sujeto que lo sustenta, y ese sujeto es un bien. Y al no oponerse, no lo destruye ni priva de él. Siempre será cierto que hay *un sujeto* malo ; o que hay un ser y por lo tanto un bien, del que se predica la privación. Y siempre será cierto también que se carece *de aquello* de lo que el mal priva o a lo que el mal se opone.

Conservado el bien, que es el sujeto que sustenta la privación o el mal, caben diversos grados de privación o de carencia de bien debido. Desde la conservación del sujeto más elemental y la privación de la primera forma y de todas las subsiguientes, hasta la conservación del sujeto más perfecto y la privación de la forma más accidental. Desde la conservación de la materia prima sin ninguna forma (esto en hipótesis, pues *in rerum natura* no se da), hasta la conservación del sujeto perfecto compuesto de materia, forma sustancial y formas accidentales perfectivas, pero carente de una forma accidental por trivial que sea. En el primer caso tenemos la privación máxima y el máximo mal, que, sin embargo, conserva algún bien, el sujeto, la materia prima ; en el segundo tenemos la privación mínima y el mínimo mal, que conserva mucho bien. Siempre, sin embargo, será cierto que el mal priva *de todo el bien al que se opone,* sea mucho o sea poco.

Podemos hacer un esquema de graduación de bienes respetados y de bienes destruídos por el mal ; o de los bienes que el mal conserva y de los que priva.

Hay un mal que priva *de toda forma* o de todo bien consistente en una forma, sea de la clase que sea, sea forma elemental, sea forma sustancial, o sea forma accidental. Este mal, sin embargo, conserva el bien más pequeño y más reducido que puede concebirse : el del sujeto expoliado de toda forma, el del sujeto, solamente sujeto ; la materia prima. Ya sabemos que se trata de un caso que no se da *in rerum natura,* pues supone la existencia de la materia prima por sí sola, y tal materia no se da. Pero conceptualmente se da el caso a que aludimos. Se concibe la materia expoliada de toda forma ; la materia solamente mate-

(33) Ib.

ria, o la potencia solamente potencia. Materia o potencia, que por lo que tiene de potencialidad o de materialidad es un ser y por lo tanto un bien. La pura materia es un ser en potencia, con una ordenación fija e ineludible a poseer alguna forma. Y aunque no tenga ninguna forma y sea por lo tanto pura materia o pura potencia, como quiera que *debe* tener *alguna*, carecer de *toda* es un mal; es el mal máximo. Pero tener derecho u ordenación a alguna es estar ya en relación con el ser, y por lo tanto con el bien, porque ser y bien son convertibles. Hay privación total de bien *formal* y de ser *formal*, pero existe bien *material* o potencial, y ser *material* o potencial también (34).

Hay un mal que no priva de toda forma, pero sí de la forma sustancial debida a cada materia concreta o segunda. La materia prima sola o sin ninguna forma no se da *in rerum natura*, pero la materia elemental o segunda sí. Y esta materia elemental puede estar destinada a la posesión de determinada forma sustancial de la que por determinadas causas se ve privada. Es el caso, por ejemplo, de la muerte en el hombre, por la que la materia de éste se ve privada del alma, que es su forma sustancial. Este mal quita totalmente el bien consistente en la forma sustancial de la que priva; pero conserva el bien que consiste en el sujeto de la privación y en la forma elemental que hace que dicho sujeto sea materia segunda y no primera. Por esta forma elemental este sujeto puede existir en la realidad; y de hecho existe. Es, pues, un bien o un ser real el que queda a pesar de la privación total del bien y del ser consistente en la forma sustancial.

Y hay, por último, un mal que ni priva de toda forma ni de la forma sustancial debida a la materia privada tampoco, pero sí de alguna perfección de dicha forma, o de alguna otra forma accidental, o de determinadas perfecciones de las formas accidentales. Por ejemplo, el mal que es la privación de alguna perfección del alma, haciéndola poco inteligente; o el mal que quita al hombre la perfección accidental de la vista; o el mal que le quita determinado grado solo de esta perfección acciden-

(34) «Subjectum privationis et formae est unum et idem, scilicet, ens in potentia, sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quae est sujectum formae substantialis et privationis oppositae, sive sit ens in potentia secundum quid et in actu simpliciter... Omne ens in potentia, inquantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim ens est in potentia, ita et bonum in potentia» (Sum. Theol. I, q. 48, a. 3).

tal de la vista. Este mal quita totalmente aquello de que priva; es, a saber, el grado de perfección de la forma sustancial, la perfección proveniente de la forma accidental, o el grado de perfección de esta forma accidental, según se oponga a una de estas tres cosas. Pero conserva el bien, que es el sujeto dotado de materia y de forma sustancial.

La conclusión que de todo esto se saca es que *no se da el mal absoluto*. Si se diera este mal se destruiría a sí mismo y dejaría de serlo. Y se destruiría porque, al ser el mal una privación, necesariamente ha de suponer un sujeto privado. Y al ser absoluto o carente de todo bien debería carecer del sujeto que lo sustenta, que es un ser y un bien por lo tanto.

Pero aunque no se dé el mal absoluto sí es cierto que todo mal quita totalmente el bien *al que se opone*.

LA CAUSA MATERIAL DEL MAL

Ya hemos visto que el mal *formalmente* considerado es una privación. No es una forma, sino más bien una carencia de ella. Por lo que se justifica la aserción de Santo Tomás de que el mal no tiene causa formal: «Causam autem formalem malum non habet» (35). Pero tiene causa material *positiva*. Materialmente considerado no es una privación sino algo muy real y muy positivo. La causa material del mal es un bien real y verdadero, que permanece aun bajo la privación del bien debido. «Quod bonum sit causa mali per modum causae materialis jam ex praemissis patet» (36). Hemos tenido ocasión de verlo en las páginas anteriores, al hablar del bien que destruye y del que conserva. Vamos ahora a tratarlo de propósito.

Desde el punto de vista de la causa material puede y debe decirse que el mal *es algo positivo*, es un ser. Vamos a explicarlo.

Preguntar por la causa material del mal es lo mismo que preguntar por el sujeto que ha de poseer o que debiera poseer el bien del que el mal priva. O por el bien que siempre acompaña al mal o a la privación, pues ya hemos dicho que la privación se sustenta en un sujeto, que es un bien. De hecho el sujeto al

(35) Sum. Theol. I, q. 49, a. 1.
(36) Ib. y q. 48, a. 3.

que empezamos a referirnos no es un bien por la privación que se le atribuye ; por ella precisamente es sujeto *malo*. Es un bien por lo que tiene de ser *a pesar* de la privación. Pero esto que tiene de ser sirve de soporte a la privación, y por lo tanto entra a constituir el mal como su elemento material.

Si quisiéramos reducir a términos clásicos lo que venimos diciendo diríamos que el mal es una privación o un no-ser en su parte esencial-formal, y es una cosa positiva o un ser en su parte esencial-material. Pero, como quiera que la esencia se determina y se denomina más por la parte diferencial o formal, viene afirmándose que el mal es una privación o un no-ser.

Este bien o esta parte positiva que hay en el mal, o este sujeto *que se duele* o que *está malo*, puede ser :

Un sujeto entitativo o perteneciente al orden del ser, que será diverso, según los casos y los males de que se trate. Siguiendo el esquema de privaciones anteriormente expuesto, podemos recordar los siguientes :

La materia prima. Sucede esto cuando el mal consiste en la privación *de toda* forma. Ya dijimos anteriormente que este mal no se da *in rerum natura*, aunque sí *in rerum conceptu*. Podemos concebir a la materia expoliada de toda forma ; no puede ni debe estar sin forma. Por eso, no tener ninguna es para ella un mal. Y ella, en lo que tiene de sujeto sustentador de la privación o en lo que tiene de potencia para poseer una forma, es un bien positivo. Es la parte material o entitativa del mal consistente en la privación total de forma.

Pero puede suceder y sucede que la privación de forma no sea total ; que sea sólo privación de la forma sustancial concreta debida a tal materia, como por ejemplo, privación del alma debida a la materia del hombre. En este caso el mal consiste en esta privación, y tiene como elemento material, entitativo, positivo, no la materia prima, sino la materia segunda ; la materia dotada ya de alguna forma precedente o elemental.

Si el mal consiste en la privación total o parcial de una forma accidental como la vista, la salud, el color, el bien positivo que sustenta dicha privación y que constituye el sujeto malo o la parte material del mal es el ser ya constituído y perfecto con toda su perfección esencial. El sujeto ciego o privado totalmente de la vista es el hombre vivo, en posesión de alma y cuerpo. Y el

hombre vivo es también el sujeto que posee una vista deficiente. En estos casos la parte material del mal es un bien muy acusado.

A todos estos casos en los que el sujeto malo es algo perteneciente al orden del ser deben añadirse los casos en los que es algo perteneciente al orden del obrar. Como hay cosas malas hay también acciones malas. Es cierto que el mal de la operación no es exclusivamente de ella; lo inmediatamente operativo es mediatamente entitativo, porque el obrar es un alargamiento del ser. Los principios formales del obrar son las virtudes operativas, pero el principio radical es la naturaleza. Por eso la última instancia en la que se resuelve el fallo de una acción es el fallo del ser de quien obra. Sin embargo, es cierto que, como en los casos anteriores el sujeto o el bien que sustentaba inmediatamente la privación o el mal y que constituía la causa material de dicho mal era una cosa, el que sustenta inmediatamente la privación en este caso es una operación, y esta constituye por lo tanto la causa material del mal a que nos referimos.

De todo lo dicho se sigue que hay privación de forma debida y de operación debida; o de perfección debida de forma y de perfección debida de operación. Y por lo tanto hay *cosas* malas y *operaciones* malas. Dos elementos positivos que integran la noción del mal.

DIVISION ESENCIAL DEL MAL

Las cosas pueden dividirse de muchas maneras; de tantas cuantos son los puntos de referencia que pueda tener. Hay divisiones esenciales, si el punto de referencia es la esencia; y por eso se habla de división material y división formal. Y hay divisiones accidentales, si el punto de referencia es un accidente o una circunstancia cualquiera de las infinitas que rodean a los seres. Las divisiones esenciales no se multiplican, porque la esencia de las cosas es una e inmutable; pero las accidentales no tienen fin, y son en muchos casos cambiables, como los accidentes.

Estamos exponiendo ahora la esencia del mal y hemos dicho que es una privación del bien debido a un sujeto. Esta definición da pie para dos clases de divisiones esenciales: una formal, por lo que el mal tiene de *privatio boni debiti;* y otra materia, por lo que tiene *de sujeto privado.*

Veamos primero la división esencial-formal, basada en lo que el mal tiene de *privatio boni debiti*. «Malum est ipsa corruptio vel privatio boni» (37). ¿Qué es el bien? En su sentido psicológico es lo apetecible; de ahí la tan repetida fórmula «bonum est quod omnia appetunt». En su sentido ontológico, lo perfecto, lo acabado. «Unumquodque dicitur bonum, secundum quod est perfectum» (38). Ahora bien, la perfección de las cosas es doble porque es doble el orden al que éstas pertenecen: el del ser o estático y el del obrar o dinámico. La perfección primera las hace acabadas en su ser; la segunda las hace llegar al fin al que han sido destinadas. El fin se obtiene mediante actos u operaciones. Por eso estas dos perfecciones no son nada más que la del ser y la del obrar (39).

Si hay dos clases de perfecciones, correspondientes la primera al *ordo essendi* y la segunda al *ordo operandi*, y el bien es la perfección de las cosas, no será extraño que haya dos clases de bienes. Y como el mal es la privación del bien habrá dos clases de males:

Uno, que consiste en la privación total o parcial del bien formal o de las forma debidas a las cosas. Ya hemos dicho repetidas veces que este mal puede ser múltiple, porque es múltiple la forma de los seres: forma sustancial, formas accidentales, diverso grado alcanzado por estas formas...

Y otro, que consiste en la privación del orden que ha de haber en los actos. *Lo debido* en el orden que debe resplandecer en las operaciones puede atribuirse a las operaciones *naturales* o a las operaciones *elícitas*. Llamamos naturales a las que proceden de la forma natural del operante, sin que intervenga ningún proceso de orden cognoscitivo. Y elícitas a las que se realizan mediante algún proceso de este género. Pues bien, hay mal *in operationibus naturae*; son los llamados *peccata naturae*. Y hay mal *in operationibus per intellectum*, y son los pecados del arte y los pecados morales. El mal o la carencia del orden debido

(37) Sum. Theol. I, q. 48, a. 1, ad 4 m.
(38) Ib. I, q. 6, a. 3.
(39) «Duplex est rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio est secundum quod res in sua substantia est perfecta; quae quidem perfectio est forma totius quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio... vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur" (Sum Theol. I, q. 73, a. 1).

en las operaciones viene dictado por la regla a la que los actos se deben ajustar, regla que puede ser artística o artificial y moral. De ahí las dos clases de actos malos que acabamos de señalar.

Este mal formal o esta privación de forma de que hablamos, bien sea de forma en el ser, bien en el obrar, podría llamarse *mal de ser,* porque es privación *de ser* o de forma debida a las cosas y a sus operaciones.

Pero no olvidemos que la esencia no se constituye sólo por la forma; por la materia también. Y dijimos que la materia del mal es el sujeto que sustenta la privación, sujeto que es un ser y un bien. Desde este punto de vista esencial-material puede dividirse el mal de manera análoga a como lo hemos dividido desde el punto de vista formal. Vimos más arriba cómo el sujeto de la privación es algo positivo; y lo positivo se divide en positivo-entitativo y positivo-operativo. El mal puede predicarse de un sujeto en lo que tiene de ser o en lo que tiene de operativo. Hay *cosas* malas; y hay *acciones* malas. Las cosas y las acciones son la parte material del mal.

Al mal formal o a la privación de forma o de ser le llamábamos mal *de ser;* al material podríamos llamarle mal *del ser,* del sujeto privado de la forma que debiera poseer. Santo Tomás nos dijo todo cuanto venimos exponiendo sobre la división esencial del mal en un texto que reproducimos en nota (40).

Aparte estas dos clases de mal entitativo y mal de operación, que aparecen si se considera la parte esencial-formal o la esencial-material, hay otras muchas. Ya dijimos que las divisiones pueden ser múltiples, tantas cuantos son los puntos de referencia en la consideración de las cosas. Los puntos de referencia aludidos son los esenciales, por eso son esenciales las divisiones indicadas. Puede haber otras esenciales, pero más concretas, como la división en mal de culpa y mal de pena que coincide *in mora-*

(40) «Malum est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo per substractionem formae, aut alicujus partis quae requiritur ad integritatem rei; sicut caecitas malum est, et carere membro. Alio modo per substractionem debitae operationis; vel quia omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet" (Sum Theol. I, q. 48, a. 5).

libus con el mal entitativo y mal operativo (41); y puede haber infinitas accidentales cuyo recuerdo estaría desplazado en un estudio sobre el mal *en general* como el que estamos desarrollando.

LA CAUSA AGENTE DEL MAL

Hemos estudiado ya el mal en sus causas intrínsecas: en su forma, por lo que tiene de privación de un bien debido; y en su materia, en el sujeto que se ve privado de dicho bien. Y hemos indicado las clases en que el mal se divide por imperativo de las dos causas esenciales. Réstanos para tener idea acabada del mismo estudiar las causas extrínsecas: la agente y la final.

Para Santo Tomás es incuestionable que el mal, o la privación del bien debido a un sujeto, tiene causa. Las cosas están por su natural bien ordenadas; cada una tiene una inclinación a su propia forma, que es su perfección ontológica; y a su propio fin, que adquiere mediante la perfección o el bien de sus actos. Esta inclinación *es natural,* y mientras no se demuestre lo contrario, se cumple. Porque la naturaleza no inclina tontamente a lo que inclina. Y sin embargo es un hecho que con frecuencia falla todo esto; ni los seres tienen la perfección formal que postula su naturaleza, ni las cosas actúan como deben actuar para conseguir su fin. En este fallo consiste precisamente el mal. Ahora bien, para que el fallo se dé ha sido necesario *violentar la tendencia natural,* hacer algo contra el orden natural, llevar al sujeto malo fuera de lo que naturalmente postula y en lo que naturalmente debería estar. Y todo esto debe obedecer a alguna causa. Si las cosas no alcanzan lo que es suyo *por algo será.* Hay alguna causa que hace que no suceda lo que debería suceder (42).

---

(41) «Malum quod est per substractionem formae et integritatis rei habet rationem poenae... De ratione enim poenae est quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in substractione debitae operationis in rebus voluntariis habet rationem culpae... Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum est vel poena vel culpa» (Ib.).

(42) «Necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habet. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem" (Sum. Theol. I, q. 49, a. 1).

Pero esta causa no es causa *per se*. «Causam per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens» (43). ¿Qué se entiende por causa *per se* y causa *per accidens*?, porque estas dos expresiones pueden muy bien servir de comodín y utilizarse en múltiples sentidos. En cada caso tienen uno. Veamos el que tienen aquí, expuesto expresamente por el propio Santo Tomás:

La causa es un principio ordenado naturalmente a producir algo semejante a sí. Es un principio activo, una energía operante que nace de la propia entraña de quien obra. Y como la actividad y la operación ponen en contacto el agente con el sujeto en quien obra y al que llega con su actividad y su energía, deja en éste su impronta o su sello personal. El hecho de llegar con algo propio con la propia virtud, y ser la virtud propia un trasunto o un reflejo de lo que uno es, implica que el efecto se asemeje a la causa. Lo pasivo lleva el sello de lo activo; el sello que se imprime es imagen del sello impresor. Este es el sentido que tienen las expresiones «omne agens agit sibi simile», o «effectus assimilatur formae qua agens agit». Es cierto que esta verdad no se realiza siempre de la misma manera, y que tiene distinta aplicación en las causas unívocas y en las análogas. No es ahora el caso de entretenernos en explicar la diferencia. Quede sentado que la causa tiende de suyo a producir un efecto semejante a sí.

De aquí se sigue que la causa *per se* será la que dé cumplimiento a lo que acabamos de decir que es natural a la causa. Santo Tomás desmenuza este concepto diciendo que la causa *per se* tiene las condiciones siguientes:

«Intendit effectum». Esta causa *intenta* el efecto que produce. No se trata exclusivamente de una intención consciente o elícita; puede ser una intención natural también. Las cosas que carecen de inteligencia y de voluntad poseen una intención natural; un *finis naturalis rei*.

«Producit effectum similem sibi». Porque la causa es un principio activo que *llega* al efecto. Y si llega pondrá lo que lleva, que es un reflejo de sí propia.

«Habet ordinem ad effectum». Se comprende. Si por naturaleza o por definición *intenta* el efecto estará ordenada a él.

(43) Ib.

De lo dicho se sigue que la causa *per accidens* será la que produce un efecto no intentado; al que no está de suyo ordenada; y no semejante a sí (44).

El mal no puede tener causa *per se*. Para probarlo bastaría seguir las indicaciones que nos acaba de señalar el Angélico. La causa que produce el mal no reviste ninguna de las condiciones indicadas; luego no es causa *per se*. Sin embargo el mal tiene causa; necesariamente habrá de ser causa *per accidens*. Veámoslo:

El mal no es intentado por sí mismo. Es causado *praeter intentionem*. La intención es un acto del apetito; si es natural, del natural; si la intención sigue a un conocimiento sensitivo, será acto del apetito sensitivo; si sigue al intelectivo, será acto de la voluntad. Siempre es acto de un apetito, y el objeto del apetito es el bien, que se define precisamente como «id quod est appetibile». Ninguna potencia tiene *tendencia* y ninguna *intenta* llegar a un objeto incomponible con el que le es propio y especificativo. El sentido se ordena a lo sensible, y no llega a nada mientras no entre en la categoría de sensible; el ojo se ordena a la luz, y nada alcanza si no es bajo la razón de luminoso; el entendimiento se ordena a la verdad y nada aprehende sino bajo la razón de verdadero. Si alguna vez se adhiere al error es porque se le presenta *sub specie veri*.

Si el objeto del apetito es lo apetecible, y lo apetecible es el bien, tenderá o poseerá la intención de las cosas en cuanto son buenas, o al menos en cuanto se le presentan *sub ratione boni*. Y el mal, en cuanto mal, ni es bien, ni es apetecible, ni se presenta bajo la razón de bien. Por lo que no puede ser objeto de ningún apetito ni de ningún acto suyo. El mal ni se intenta, ni se desea, ni se ama, ni se goza. La intención, el deseo, el amor, el gozo, actos todos ellos del apetito, no pueden terminar de suyo en un objeto malo; como la vista no puede terminar en un objeto cubierto de tinieblas, ni el sentido en un objeto intelectual. De donde se sigue que el mal no puede ser efecto de una causalidad *per se*. Le falta la primera de las condiciones que esta causalidad requiere.

También le falta la segunda. Dijimos que la causa *per se* produce un efecto semejante a sí. En las causas unívocas el caso

(44) De Malo, q. 1, a. 3.

es claro. Un hombre engendra otro hombre. En las análogas o deficientes no es tan perfecta la semejanza entre efecto y causa; pero se da también. No es una semejanza totalmente lograda; pero es semejanza. La que conviene a las cosas análogas.

La causa en cuanto causa es un ser y un bien. Es, y actúa. Tiene ser, y obra. Posee las dos perfecciones de que hablábamos al dividir el bien y el mal. Y el mal en cuanto mal es carencia de ser y carencia de bien. No tiene ninguna semejanza con la causa que lo produce. Lo produce en cuanto causa o en cuanto tiene una actividad y una perfección; y produce lo que es deficiente, privativo, carencia de perfección y de forma. Por donde se ve que falta también la segunda condición requerida para las causas *per se*.

Y falta asimimo la tercera. La causa que produce el mal *no está ordenada a él*; luego no lo produce *per se*. Que no esté ordenada a él aparece por el simple análisis de los conceptos. Toda causa es una energía activa; y como tal está llamada a producir algo positivo, término de su acción. Y el mal, carencia de bien, de ser, de elemento positivo, privación según explicamos más arriba, no puede ser término propio de una energía o de una virtud activa. La causa en cuanto causa es *eficiente*, y produce *un efecto;* el mal, fallo en el efecto, no procede de lo que la causa tiene de eficiente, sino por lo que tiene de *deficiente;* de aquello por lo que deja de ser causa. El defecto o el fallo es *praeter intentionem causae*. Y por lo tanto no puede ser producido *per se*.

Y sin embargo es producido. Ya dijimos más arriba que Santo Tomás no duda un momento en afirmar que el mal tiene causa. Si no es *per se* será *per accidens*.

Por lo dicho hasta ahora sabemos ya qué es causa *per accidens:* la que produce un efecto sin intentarlo; la que produce un efecto que no se le asemeja; la que produce un efecto al que no estaba ordenada. Es la que niega las condiciones que el Angélico asignaba a la causalidad *per se*.

Que sucede esto no cabe la menor duda. Los ejemplos son ya clásicos y no tenemos porqué inventar ninguno nuevo. Quien cava para trabajar la tierra o para encontrar una vena de agua y encuentra un tesoro ha llegado a un término *no intentado* ni con intención natural ni con intención elícita. El hallazgo es un

resultado *per accidens*; el cavar es una causa accidental del hallazgo.

Además de no ser término intentado, o precisamente porque no es intentado, la causa que lo alcanza *no estaba ordenada* a él. Y si no lo intentó ni se ordenó a él no es extraño que se trate de un efecto que no se le asemeje: no se asemeja a la forma natural de la causa que lo realiza, ni a la posible forma intencional que tiene si se trata de causa inteligente.

El mal hemos visto ya que no es intentado por la causa que lo produce; ni se le asemeja; ni es término de una ordenación que pueda tener hacia él. Es un efecto *per accidens*; y *per accidens* es también la causalidad de quien lo hace.

¿Cómo procede el mal del bien? ¿Cómo el bien causa el mal? Vamos a resumirlo, pero previamente recordemos que hay dos clases de mal: el que consiste en un fallo o en una privación de carácter entitativo y el que es un fallo de orden dinámico u operativo. Hay mal en los seres y en las acciones; y hay cosas malas y actos malos. Vamos a ver cómo el bien es causa *per accidens* del mal en los dos casos.

¿Por qué *una acción* es mala o por qué se ve privada de la perfección que debía tener? Puede ser porque encuentra algún entorpecimiento en su camino, pero este motivo no cuenta aquí, porque hablamos de las razones que se encuentran *en la causa* para causar u obrar mal. No se trata de buscar razones objetivas o reales (45), sino subjetivas o causales. Pues bien, éstas pueden ser dos: una virtud débil en la causa, o un defecto en el instrumento que utiliza. Las dos, la causa principal y el instrumento, son causas, y puede suceder que la acción falle o no sea como debe ser, o sea mala, por defecto de una o de otra.

Si una causa ordenada a realizar una operación determinada no la realiza bien por debilidad de la virtud operativa, esto sucede *praeter intentionem causae*. Si un instrumento no hace lo que debe hacer es *praeter intentionem instrumenti*. En la medida en que fallan la virtud principal o la del instrumento, falla la razón de causa primera y de causa instrumental. El fallo está fuera de

(45) No damos aquí a la palabra *real* un sentido contrapuesto al *ideal*, sino al *causal*. Razones objetivas o reales son las razones fundadas en el objeto o en la cosa sobre la que se actúa; razones subjetivas o causales son las fundadas en el sujeto o en la causa.

la intención natural de estas cosas. De donde se sigue que el fallo se produce con una causalidad *per accidens*.

¿Por qué es mala *una cosa* hecha ya y producida? Unas veces porque la virtud activa de quien lo produce *es eficiente*. Sucede esto cuando el que obra produce una forma incompatible con la forma que ya poseía el sujeto en el que obra. La introducción de aquélla implica la desaparición de ésta. Lo que es un mal para la forma que desaparece; y puede ser que sea un mal también para el sujeto que sufre la desaparición y que quizá no se encuentre tan bien con la forma nueva. Pero debe advertirse que en este caso el mal *se sigue* de la acción, pero *no se persigue* con ella. El matarife que sacrifica un animal quitándole su forma propia y convirtiéndolo en carne o alimento no intenta matar al animal; no persigue esto. Persigue procurar alimento para los hombres; aunque de aquí se siga la muerte de las víctimas sacrificadas. Es una auténtica causalidad *per accidens*.

Y otras veces porque la virtud activa de la causa es *deficiente* Un calor deficiente calienta poco y mal; un músico deficiente produce una obra defectuosa. Pero es claro que ni el calor ni el músico tienen intención de hacer la cosa mal. Sale mal porque hay fallo en quien lo hace; pero este fallo es *praeter rationem causae*. El calor *naturalmente* intenta calentar, y no mal; el músico hacer una obra música, y no mala.

El hecho de que un agente haga una obra defectuosa o mala no es un resultado de lo que tiene de agente, sino de lo que tiene de deficiente. Es un *per accidens* del agente en cuanto tal, que *accidit* que sea defectuoso. Y si es un *per accidens* del agente, lo será también del bien. «Hoc ipsum quod est esse deficiens *accidit* bono cui *per se* competit agere» (46). El bien y el ser son convertibles; y el obrar sigue al ser. Por eso sigue también al bien. El fallo en el efecto no es atribuíble a la causa en lo que tiene de ser, de bien y de perfección, sino en lo que tiene de deficiente.

En resumen, que la causa primera del mal es cierto que es siempre un bien. Pero no un bien que actúa como bien, sino un

(46) Sum. Theol. q. 49, a. 1.

bien que actúa como deficiente y sin intención de producir lo que produce (47).

LA CAUSA FINAL DEL MAL

Para que el concepto de mal sea perfecto hace falta que nos paremos a considerar las relaciones que le unen con la causa final. Ya dijimos más arriba que la definición es acabada cuando se considera lo definido a la luz de las cuatro causas. Hemos estudiado la formal, la material y la eficiente. ¿Qué pensar de la final? Pues que propiamente hablando *no existe*. Santo Tomás está claro a este propósito. Para él el mal tiene causa material y causa agente *per accidens*; pero no tiene causa formal, pues más bien que forma es carencia o privación de ella, o de la perfección que la forma debe alcanzar; ni causa final tampoco, porque el mal es una privación de orden, y por lo tanto una carencia de enfile al fin propio de las cosas (48).

Esto no quiere decir que no haya ninguna relación entre el mal y el fin. Hay varias, y vamos a señalarlas aquí.

Suelen distinguirse el fin-causa y el fin-efecto. El fin-causa es el determinante del agente para obrar; el fin-efecto es el resultado de la operación. Respecto al mal podemos decir que tiene, mejor dicho, que es un fin-efecto. Ya hemos explicado cómo es el resultado de una operación defectuosa. Pero nunca se dirá que tiene un fin-causa. La razón es clara; el fin-causa es el que determina al agente a obrar; el agente obra con potencias ejecutivas, pero siempre movidas por la potencia superior que es la voluntad. Ahora bien, nunca el mal *puede ser intentado;* nunca puede ser objeto que mueva al apetito; nunca puede hacerse el mal por lo que tiene de mal. Y esto por una razón muy sencilla: el objeto de la *intención* (acto del apetito) es siempre un bien, como lo es de la potencia de donde procede. El apetito tiene por objeto lo apetecible; o sea, el bien.

---

(47) «Oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Uno modo bonum est causa mali inquantum est *deficiens;* alio modo inquantum *est causa per accidens,* seu inquantum producit formam opositam» (De Malo, q. 1, a. 3).

(48) «Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formae. Et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum (Sum. Theol. q. 49, a. 1).

Pero, aunque el mal no sea nunca fin, ¿se hace acaso por un fin? En otras palabras: aunque no sea causa final, ¿tiene causa final? ¿Es un medio que se quiere por algún fin?

Respecto al particular, tenemos dos afirmaciones categóricas de Santo Tomás. Primera, que el mal no tiene como resultado último un mal; en definitiva, y desde el punto de vista de la providencia general, todo redunda en bien. Las palabras de San Agustín «Dios es suficientemente poderoso para sacar bien del mal», son sacramentales para el Angélico, quien defiende la verdad que nosotros manifestamos en nuestra frase «no hay mal que por bien no venga». Para apreciarlo así conviene no perder de vista la unidad *arquitectónica* del mundo. El conjunto de criaturas que constituyen el universo no es una multitud amorfa de individuos aislados entre sí y sin ninguna relación mutua. Es un conjunto *ordenado*, del que resulta una unidad universal. Esto impone la obligación de considerar cada cosa, además de como individuo, como parte. Con lo cual se esclarece el problema de la finalidad del mal. Es cierto que el mal de un individuo es mal para él; pero no es cierto que sea un mal para otros, ni para el conjunto. Como si consideramos el individuo en concreto tampoco es cierto que el mal de una de sus partes sea siempre un mal de las otras partes y del todo. A veces el sacrificio de una parte se ve premiado con la conservación de las demás, y aun del sujeto del que era parte. Se hacen males menores y se obtienen bienes mayores; se hacen males menos universales para obtener bienes más universales. Nunca se justificará un mal para obtener un bien inferior al bien del que el mal priva; pero sí, si se hace para obtener un bien mayor al bien del que nos priva el mal, siempre que éste no sea intrínsecamente ilícito (49).

(49) «Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum. Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum melius et perfectius est, si in eo sunt quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia «providentiae non est naturam destruere sed salvare» ut Dionysius dicit, ipsa autem natura rerum hoc habet ut quae deficere possunt quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus, «Deus est adeo potens quod etiam bona potest facere de malis». Unde multa bona tollerentur si Deus nullum malum permitteret esse. Non enim generaretur ignis nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur justitia vindicantis et patientia sufferentis si non esset iniquitas persequentis" (Sum. Theol. 1, q. 48, a. 2, ad 3 m.).

La segunda afirmación es que este orden que el mal dice al bien no implica una auténtica causalidad final del bien sobre el mal. El mal no tiene causa final, dice categóricamente en las palabras citadas en la nota cuarenta y ocho. Y se explica, porque los efectos son proporcionados a la causa, y en el orden de causalidad final la causa es el fin, y los efectos son los medios. Aquel, último *in executione* pero primero *in intentione*, es el que dicta los medios con los que se ha de obtener. Es la causa que determina cuáles han de ser éstos. Y los efectos se acomodan a la razón causativa de la causa. Por lo tanto, los medios han de proporcionarse al fin. El fin es un bien, y los medios, sus efectos, deberán ser bienes. Y el mal no lo es. Por eso el mal no tiene razón de medio para conseguir el bien o el fin ; y el bien no es causa final del mal.

Y sin embargo es cierto que del mal sale un bien, como se dice en la primera afirmación. ¿Qué relaciones son las que hay entre uno y otro? El mal es una ocasión, una circunstancia, una condición que se presenta en la producción del bien. Pero, como hemos dicho, no intentada. Lo intentado es el bien ; una de las circunstancias que se requieren para obtenerlo es la aparición de determinados males. Y es sabido que el influjo que ejerce lo circunstancial y lo ocasional no es específicamente causal. El mal no actúa sobre el bien que de él resulta como una auténtica causa *in ordine executionis;* y por la misma razón el bien no actúa sobre el mal, que es una circunstancia o una ocasión de su aparición, como una auténtica causa *in ordine intentionis.*

Llegados aquí sería cuestión de hablar de los múltiples bienes que Dios saca de los males que permite en el mundo. Saca bienes de los males físicos de las cosas, de los males físicos de los hombres y hasta de los males morales de éstos. Pero ponernos a hablar de todo esto sería rebasar los límites de un estudio sobre el mal *en general,* que es lo único que hemos intentado hacer.

Fr. Emilio Sauras, O. P.

Valencia.—Estudio General de la Provincia de Aragón.

El sentido típico del Antiguo Testamento es "verdadera y estrictamente" sentido de la Biblia

El canónigo lectoral de Madrid, M. I. Sr. D. Salvador Muñoz Iglesias, ha publicado en la revista de «Estudios Bíblicos» (abril-junio de 1953) un artículo titulado: *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario*. Es una comunicación leída por su autor en la XIII Semana Bíblica Española, y con la que contestaba a algunas observaciones que nosotros habíamos hecho sobre este tema en «La Ciencia Tomista» (tomo 78, núms. 240-241, págs. 571-574), precisando así su posición, que no había sido captada por nosotros con exactitud, y exponiendo sus puntos de vista, distintos de los nuestros.

Con la cordialidad que ha presidido nuestras semanas bíblicas, y por la oportunidad de exponer nuestros puntos de vista divergentes, ya que de la contrastación de opiniones distintas se pueda contribuir entre todos a iluminar puntos capitales de la noemática bíblica, vamos a exponer nuestra posición en este tema.

* * *

A tres pueden reducirse los puntos de vista del Sr. Muñoz Iglesias.

A) El sentido «típico» en el A. T. «no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario». Las razones que para esto alega son dos, englobadas en una.

1. El «concepto católico de inspiración, que se resuelve en los de causalidad principal por parte de Dios y de causalidad instrumental por parte del hombre... De tal manera que la medida de la inspiración es la medida de la instrumentalidad, y el alcance de la instrumentalidad se ha de medir por la inteligencia e intención del hagiógrafo, que son las acciones propias del hombre empleado por Dios como instrumento (a. c. pág. 163).

2. Como corroborando esto, cita, en el texto, las palabras de León XIII, en las que se dice que el hagiógrafo, movido por Dios, escribe «ea omnia *eaque sola* quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent». (Eb. 110; cf. a. c. pág. 163).

B) Como conclusión lógica del principio asentado: que no es inspirado lo que no es conocido e intentado por el hagiógrafo, el Sr. Muñoz Iglesias dice que este sentido «es extrínseco a la inspiración. No es inspirado» (pág. 165). El sentido «típico» no es inspirado en el A. T.

En cambio, dice que el sentido «típico» es inspirado en el N. T. «Nosotros admitimos que sea bíblicamente inspirado en el Nuevo Testamento» (pág. 173; cf. pág. 161).

C) Pero como el sentido «típico» en el A. T. es sentido bíblico, resuelve el problema de cómo sea sentido bíblico, no estando inspirado en el A. T., diciendo que «ha sido vinculado por Dios, al margen del hagiógrafo viejo-testamentario, unas veces a los hechos que se refieren en el Antiguo Testamento y otras veces a las palabras del mismo Antiguo Testamento, pero consideradas como hechos literarios fuera ya de la mente del hagiógrafo» (pág. 173).

De los argumentos en que se basa para sostener su posición, dirá con entera franqueza:

1. «No pretendemos fundar nuestra sentencia ni en la Sagrada Escritura, ni en los Santos Padres, ni en los documentos eclesiásticos, que más bien parecen decir lo contrario» (pág. 166).

«Confesamos sinceramente—dice más adelante—que nuestra tesis no parece acomodarse a la manera de hablar de la Carta de la Comisión (Bíblica)» (pág. 175). Esta Carta es la *Lettera all'Episcopato Italiano* (A. A. S. 1941, págs. 465-472).

2. Positivamente la funda, además de la argumentación, en una razón de autoridad. «Sí queremos hacer notar que algunos

autores contemporáneos de reconocida autoridad se inclinan a favor de esta opinión» (pág. 166). Y cita a Coppens, A. Fernández y Patrizzi.

Por último dirá el Sr. Muñoz Iglesias: «Si la conclusión a que hemos llegado se acepta, resultaría ineficaz el argumento que de la existencia del sentido típico se saca a favor de la posibilidad del «sensus plenior». Porque las razones aquí presentadas contra el carácter estrictamente bíblico del sentido típico valen igualmente contra el carácter estrictamente bíblico del «sensus plenior». Aquel «plus» que se dice añadir Dios a lo que el hagiógrafo entiende e intenta, no puede decirse estrictamente inspirado» (pág. 175).

* * *

Nuestra posición sobre este tema es la siguiente:

En primer lugar enunciamos que el sentido «típico» en el A. T. es *estrictamente* sentido bíblico, porque esta es la manera con que lo formula la Pontificia Comisión Bíblica. En la «Lettera all'Episcopato Italiano», antes citada, se dice que cuando está probado que en el A. T. existe un sentido «típico», entonces este sentido es «veramente o *strettamente* senso de la Bibbia». El sentido «típico», pues, según la P. Comisión Bíblica es «estrictamente» sentido bíblico.

El Sr. Muñoz Iglesias, por el contrario, dice: «No pretendemos fundar nuestra sentencia ni en la Sagrada Escritura, ni en los Santos Padres, ni en los documentos eclesiásticos, que más bien parecen decir lo contrario» (a. c. pág. 116). En este caso, no solamente parece, sino que manifiestamente se dice lo contrario en el documento citado.

El sentido «típico» es genuinamente sentido bíblico.

Este es el concepto de la tradición católica y el concepto enseñado por el magisterio eclesiástico.

La P. Comisión Bíblica en su «Lettera all'Episcopato Italiano», en 1941 (A. A. S. 1941, págs. 465-472), dice a este propósito:

> «É proposizione di fede da tenersi per principio fondamentale, che la Sacra Scrittura contiene, oltre al senso letterale, un senso spirituale o tipico, come ci è insegnato dalla pratica ni Nostro Signore e degli Apostoli... *Il senso spirituale o tipico,* oltre che fondarsi sopra il senso letterale, deve provarsi sia dall'uso tradizionale dei Santi Patri e della Chiesa, specialmente nella sacra liturgia, perchè «lex orandi, lex credendi». Un'aplicazione più larga dei testi sacri potrà bensi giustificarsi collo scopo dell'edificazione in omilie ed in opere ascetiche; ma il senso risultante anche dalle accomodazioni più felici, quando non sia comprovato com'è detto sopra, non si può dire *veramente e strettamente senso dalla Bibbia ne che fu da Dio ispirato all'agiografo*».

Según la P. Comisión Bíblica, cuando está científicamente comprobado, por los medios que se indican, que en la Sagrada Escritura, concretamente en el A. T., como se ve en su contexto, hay constituídos «tipos», entonces hay que sostener estas dos conclusiones íntimamente unidas:

Que el sentido «típico» es:

a) «veramente e strettamente senso dalla Bibbia».
b) que fué «da Dio ispirato all'agiografo».

El sentido «típico» es verdadero sentido bíblico. Y lo es precisamente porque Dios lo ha inspirado al hagiógrafo.

S. S. Pío XII, en la encíclica «Divino afflante Spiritu», enseña igualmente que el sentido «típico» es sentido bíblico «genuino».

Dice así:

> «No se excluye de la Sagrada Escritura todo sentido espiritual. Porque las cosas dichas o hechas en el Viejo Testamento («Quae enim in Vetere Testamento dicta vel facta sunt»), de tal manera fueron sapientísimamente ordenadas y dispuestas por Dios, que las pasadas significaran anticipadamente las que en el nuevo pacto de gracia habían de verificarse. Por lo cual, el intérprete, así como debe hallar y exponer el sentido literal de las palabras que el hagiógrafo intentara y expresara, así también el espiritual mientras conste legítimamente que fué dado por Dios. Ya que solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual...

> Así, pues, este sentido espiritual, intentado y ordenado por el mismo Dios, descúbranlo y propónganlo los exégetas católicos con aquella diligencia que la dignidad de la divina palabra reclama; mas tengan religiosa cautela en no proponer como sentido genuino de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios», aunque discretamente usados podrán ser útiles en la predicación.

Sobre el valor argumentativo de este texto, y que a este propósito nosotros habíamos citado, dice el Sr. Muñoz Iglesias: «El texto de la Encíclica no es bastante claro. El sujeto del párrafo citado («Quae enim in Vetere Testamento dicta vel facta sunt...») se presta a distintas interpretaciones. Vetus Testamentum, ¿supone por la antigua economía o por los Libros en que se contiene? Si lo primero no probaría nada en favor de un sentido típico *biblico*; si lo segundo, la expresión sería inexacta, porque en los Libros Sagrados no existen (sunt) hechos: De haber sido así, hubiera debido decir: *dicta sunt vel facta referuntur*. Creemos que la mente de la Encíclica es esta última como parece desprenderse del contexto que sigue» (a. c. pág. 173).

Y, en nota, cita a Coppens, el cual dice así:

> «En outre la lettre distingue les *dicta* et les *facta*... Toutefois le terme dont se sert la lettre: *dicta*, manque de précision. Si l'encyclique visait réellement le texte sacré, elle aurait du s'exprimer avec plus de netteté, par exemple comme suit: Quae enim in Vetere Testamento divinitus scripta vel facta sunt» (Coppens: «Les harmonies des deux Testaments», 1949, página 83).

Sin duda que la Encíclica se pudo haber expresado de otra manera, incluso matizando más. Acaso lo hace para englobar ambas cosas. Pero, en todo caso, la Encíclica está hablando de los «tipos» en cuanto están *consignados en la Escritura*. Y precisamente se ve esto por el mismo contexto de la Encíclica.

a) Pues comienza diciendo el párrafo: «*No se excluye de la Sagrada Escritura* todo sentido espiritual. Porque las cosas dichas o hechas en el Viejo Testamento...» Se está, pues, hablando de los «tipos» en cuanto *bíblicos*.

b) Estos «tipos»—«Quae enim in Vetere Testamento dicta vel facta sunt»—, dice el Papa que han de ser investigados con

la diligencia que «la dignidad de la *divina palabra reclama*». Son, por tanto, los «tipos» en cuanto son *palabra de Dios*, en cuanto son *bíblicos*.

c) Y *éste* y no otro sentido traslaticio es—como dice la Encíclica—el que es «sentido *genuino* de la Sagrada Escritura». Si es sentido *genuino* de la Sagrada Escritura lo es en cuanto es *bíblico*.

El sentido «típico» según la P. Comisión Bíblica y según la Encíclica de S. S. Pío XII, es «verdaderamente» y «genuinamente» sentido *bíblico*.

El sentido «típico» puede ser desconocido por el hagiógrafo.

No hay duda que Dios lo puede revelar a la hora misma de su constitución al hagiógrafo. Pero sí cabe el que el hagiógrafo no haya tenido conocimiento del mismo. Y esta posibilidad se ve por razón de la naturaleza misma del sentido «típico». A diferencia del sentido literal *directo*, en el cual el hagiógrafo ha de conocer explícitamente lo que formalmente intenta, el sentido «típico» tiene su fundamento en las cosas—*res*, término—del sentido literal *directo*. Es el *término* de su conocimiento lo que es ordenado por Dios a significar un «antitipo». Así la *posibilidad* de este desconocimiento—total o parcial, ya que está en función de la revelación que Dios le haga—es:

a) La doctrina comúnmente admitida.

b) «Normalmente el hagiógrafo sólo entiende e intenta el sentido que directa e inmediatamente da a las palabras que emplea» (Muñoz Iglesias, a. c., pág. 164).

c) Las mismas palabras de la encíclica «Divino afflante Spiritu» parece que favorecen esta opinión. En el párrafo de la misma, antes transcripto, la Encíclica hace una contraposición muy fuerte entre el sentido *literal*, «que el hagiógrafo intentara y expresara», y el *espiritual*, «mientras conste legítimamente que fué dado por Dios. Ya que solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual»...; lo mismo que: «este sentido espiritual, intentado y ordenado por el mismo Dios». La contraposición es sumamente acusada. Y este contraste tan fuerte va a ser recibido en un ambiente exegético, en el que es doctrina

ordinaria que el hagiógrafo pudo haber desconocido la constitución del sentido «típico».

Por otra parte, las palabras de la P. Comisión Bíblica, en las que se dice que el sentido «típico» fué «inspirado por Dios al hagiógrafo», no creemos exijan el conocimiento del sentido «típico» por parte del hagiógrafo. Pues:

a) No es lo mismo inspiración (término que usa) y revelación. Y en el caso del hagiógrafo, para la constitución del sentido «típico», además de la inspiración, haría falta *revelación* de esa ordenación típica que Dios hacía.

b) Porque siendo la doctrina ordinaria que puede ser desconocido por el hagiógrafo, pero siendo sentido bíblico y, por lo tanto, inspirado, esa sola palabra, capaz de ambas interpretaciones, y preferentemente, al no matizar más, de la interpretación ordinaria, creemos que el pensamiento de la P. Comisión Bíblica no es enseñar que para estar inspirado al hagiógrafo hubiese éste tenido necesidad de haberlo conocido. Ya que por el mismo concepto de la doctrina ordinaria se viene a admitir una inspiración mediata del mismo.

De lo expuesto sobre el sentido «típico» podemos hacer una síntesis. El sentido «típico» es:

a) «Sentido genuino de la Escritura». (Pío XII: *Divino afflante Spiritu*).

b) «Strettamente senso dalla Bibbia» (P. C. B.: *Lettera...*)

c) Fué «da Dio ispirato all'agiografo» (P. C. B.: *Lettera...*)

d) Salvo revelación, es desconocido por el hagiógrafo (Doctrina ordinaria).

El concepto de inspiración y el posible desconocimiento del sentido «típico» por el hagiógrafo.

El argumento principal que puede esgrimirse contra la posibilidad de armonizar los conceptos de inspiración bíblica y desconocimiento del sentido «típico» por parte del hagiógrafo, es el basado en el concepto de la acción del instrumento. El instrumento actúa ejerciendo su propia acción. El hagiógrafo, como instrumento cognoscente, sólo puede actuar *conociendo*. Luego, si por hipótesis, no conoce o puede no conocer el sentido «típico» —como es doctrina ordinaria—, en cuanto no conoce, no es ins-

trumento; luego la acción que resulte al margen de él no es inspirada con inspiración bíblica. (cf. a. c. pág. 163).

Como coroborando esto, en el artículo citado, se alegan las palabras de León XIII, en la «Providentissimus Deus», en las que dice: que Dios inspiró al hagiógrafo para que dijese «omnia *eaque sola* quae ipse iuberet et recte mente conciperent...», (Eb. 110).

Valoración de estas palabras.

Estas palabras del Papa se refieren al sentido literal *directo*. La enseñanza de León XIII, en el pasaje citado, es hacer ver —enseñar—que toda la acción, absolutamente toda la acción del hagiógrafo, en la expresión de *sus* pensamientos e intenciones, es movida por Dios como causa principal. «Secus—añade el Papa—non ipse (Deus) esset auctor Sacrae Scripturae universae» (Eb. 110). Pero no se dice expresamente, ni de esta enseñanza sobre la naturaleza del sentido literal *directo*, se sigue—si alcanzamos bien su enseñanza—, que Dios no pueda poner más, ni intentar más, ni implícita o de otra manera, *inspirar* más que lo que el hagiógrafo conozca.

Pero, si incluso tuviesen estas palabras una portada más vasta, se puede responder con las palabras del P. Marín Sola, O. P., cuando comentando esto mismo, dice: «Es evidente que entender el sentido (recte mente concipere) es muy diferente de entender *todo* su sentido. León XIII sólo dice que los autores inspirados entendieron el *sentido* de todas las cosas que Dios les inspiró, y esto ya lo había dicho antes Santo Tomás; pero no dice que entendieran *todo* su *sentido*» (Marín Sola: «La evolución homogénea del dogma católico», Madrid 1952, B. A. C., página 173).

La Iglesia, en su enseñanza sobre la *naturaleza* de la inspiración bíblica, habló sobre la naturaleza de esta inspiración en el *sentido literal directo*, y habló también del *hecho* de la inspiración del sentido *"típico"*. Pero no habló, según nuestro parecer, de la *naturaleza* del sentido *"típico"*, ni expresamente de la posibilidad y naturaleza del sentido «pleno». De su enseñanza sí se saca que la inspiración bíblica ha de ser *unívoca* en la constitución *bíblica* de cualquier sentido, es decir, siempre ha de haber conjunción de causa principal—Dios—y causa instrumental

—hagiógrafo—. Pero no ha dicho ni de sus enseñanzas se desprende la exigencia de un concepto igualmente unívoco para la *comprensión* que del pensamiento e intento de Dios haya de tener el hagiógrafo. La inspiración bíblica se compagina perfectamente con estos grados diversos de comprensión por parte del hagiógrafo ante el pensamiento de Dios. No creemos, como dice el Sr. Muñoz Iglesias, que «la medida de la inspiración es la medida de la instrumentalidad, y el alcance de la instrumentalidad se ha de medir por la inteligencia e intención del hagiógrafo» (a. c. pág. 163).

El pensamiento de algunos autores sobre este tema.

Para justificar nuestra posición sobre este tema citaremos primero el pensamiento de algunos Padres y teólogos, y luego expondremos directamente la razón teológica de esta posibilidad.

Entre los Padres exponemos el pensamiento de San Juan Crisóstomo y San Agustín.

San Juan Crisóstomo. — San Juan Crisóstomo, en sus homilías sobre San Juan, al llegar al pasaje siguiente:

«Uno de ellos, Caifás, que era Sumo Sacerdote aquel año, les dijo: ...¿No comprendéis que conviene que muera un hombre por todo el pueblo, no que perezca todo el pueblo? Y no dijo esto de sí mismo, sino que como era Pontífice aquel año, profetizó que Jesús había de morir por el pueblo, y no sólo por el pueblo, sino para reunir en uno todos los hijos de Dios, que estaban dispersos» (Jn. 11, 49-52), lo comenta de la siguiente manera:

> «Vides quanta sit pontificalis potestas? Quia enim pontificatum sortitus erat, licet indignus, prophetavit, quid *diceret ignorans*: gratia eius tantum ore usa est, impurum vero cor non tetigit. Multi quoque alii futura praedixerunt, indigni licet, Nabuchodonosor, Pharao, Balaam, omniumque causa manifesta est. Hoc autem vult ille significare: Vos sedetis, adhuc segnius hoc negotium attenditis, nec scitis unius hominis salutem pro communi contemnenda esse. *Vide quanta sit virtus Spiritus: ex improba mente mirabilis prophetiae verba potuit elicere.* Filios autem Dei gentes appelat evangelista, ex eo quod futurum erat, sicut et ipse ait: «Et alias oves habeo» (Jn. 10, 16); ab eo quod futurum erat sic vocans. Quid sibi vult illud, «Cum esset pontifex anni illius?» Cum aliis

> hic quoque mos corruptus erat. Non ita ultra toto vitae tempore, sed anno uno sacerdotium gerebat, ex quo venales facti erant principatus. Attamen vel sic *adhuc aderat Spiritus*». (M. P .G. 59, 361).

Para San Juan Crisóstomo, Caifás profetizó verdaderamente movido por el Espíritu Santo, pero sin saber el alcance que el Espíritu Santo ponía en lo dicho por él. San Juan Crisóstomo, a través de este caso, se ve que admite la *posibilidad,* pues admite el *hecho,* de una moción sobrenatural, carismática, de tipo profético, inconscia al mismo sujeto en lo que tiene de «plus» sobre sus propósitos. Es el sujeto, que aquí es un *instrumento cognoscitivo,* que en las manos de Dios es: a) instrumento; b) sin sospechar siquiera que lo es; c) ni el alcance que Dios ponía en lo por él dicho, cuando con su propuesta intentaba otro fin.

San Agustín. —En su celebérrima obra «In evangelium Joannis Tractatus», en el tratado XLIX, comentando el citado pasaje de Caifás, cuando inconscientemente anuncia la muerte redentora de Cristo por todos los pueblos, escribe:

> «Hic docemur etiam homines malos prophetiae spiritu futura praedicere, quod tamen Evangelista divino tribuit sacramento, quia pontifex fuit, id est, summus sacerdos... Quid ergo prophetavit Caiphas?». (M. P. L. 35, 1757-1758).

Para San Agustín se trata de un caso de profecía, causado por el Espíritu Santo, utilizando por instrumento a Caifás, a pesar de su conducta indigna, por vincularlo a su pontificado, para profetizar la muerte redentora de Cristo. San Agustín, como San Juan Crisóstomo, admite la *posibilidad,* pues admite el hecho, de una acción carismática del Espíritu Santo, de tipo profético, en un instrumento cognoscitivo, sin que éste sea: a) consciente de ser instrumento; b) inconsciente de todo ese «plus» de contenido que Dios pone en sus dichos.

Santo Tomás.—Santo Tomás, en el tratado de «Prophetia», en la *Summa Theologica,* se plantea este problema: «Si los profetas conocen siempre lo que profetizan» (II-II, q. 17, a. 4). Y responde con aquella conclusión ya clásica: Puesto que «la mente del profeta es *instrumentum deficiens* (en las manos de Dios), como se dijo, incluso los profetas verdaderos no conocen todas

las cosas que en sus visiones o palabras o hechos intenta el Espíritu Santo».

Parecería con ello zanjada la cuestión por vía de autoridad. Pero cabría pensar si, con esta respuesta, Santo Tomás habla precisamente de los profetas que ejercen conscientemente su *munus propheticum,* por lo que ejercen su función aceptando implícitamente todo el contenido anejo a sus comunicaciones, y que es por ellos desconocido.

Sin embargo, el pensamiento de Santo Tomás se extiende manifiestamente al caso de verdadero desconocimiento de un sentido superior implicado en la comunicación y moción que Dios hace. Esto se concluye del análisis del «artículo» de esta cuestión de la *Summa,* lo mismo que de sus pasajes paralelos del comentario a San Juan (cap. XI, lect. VII, n. 6 y 7) y a la epístola a los Hebreos (cap. XI, lect. VII).

Precisamente Santo Tomás, para *probar* en la *Summa* que el profeta *no conoce* todo lo que Dios intenta en sus «visiones o palabras o hechos», pone por *Sed contra* el caso de Caifás, que cita el Evangelio (Jn. 11, 51): «Esto no lo dijo (Caifás) por sí mismo sino que como fuere pontífice aquel año, profetizó que Cristo moriría por las gentes». Y añade Santo Tomás: «Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea quae prophetat».

En el comentario al evangelio de San Juan, al tratar de este pasaje, vuelve a dar datos de interés al propósito de obtener sobre esto su pensamiento preciso.

En primer lugar, rechaza el suponer que Caifás no *profetizó*. Pues dice:

> Negar esto «non videtur consonari dictis Evangelistae: nam si ita esset, Joannes non addidisset: *Cum esset pontifex anni illius*. Ideo Caiphas dignitatem adidit, ut insinuaret eum *instinctu Spiritus Sancti locutum*. Ex quo datur nobis intelligi quod etiam malos in dignitate constitutos Spiritus Sanctus *movet* ad loquendum aliqua vera et futura pro utilitate dumtaxat subditorum» (n. 7).

Después dirá que no es verdadero profeta—profeta en su sentido total—sino aquel que profetiza, y sabe que profetiza, y conoce lo que profetiza. Estas condiciones son requeridas para el

verdadero tipo de profeta. Por lo que viniendo al caso de Caifás, dice:

> «Caiphas autem licet visionem propheticam non habuerit, habuit tamen denuntiationem rei propheticae: inquantum scilicet denuntiavit utilitatem mortis Christi. Quandoque namque Spiritus Sanctus *movet* ad totum quod pertinet ad prophetiam, quandoque autem ad aliquid tantum. Caiphae autem nec mentem illuminavit, nec imaginationem; et ideo eius mens et imaginatio ad malum intenta mansit: *movit* tamen linguam eius ut proferret modum quo salus populi impleretur. Unde non dicitur propheta nisi inquantum habuit propheticum actum in denuntiatione, imaginatione et ratione eius ad contrarium existente» (n. 7).

Sin embargo, esta actividad profética de Caifás no se realizó porque Dios hubiese movido mecánicamente su lengua a este fin. Sino que para esto—«Caiphas verba ista instinctu Spiritus Sancti dixerit», n. 7—Dios no iluminó la mente ni la imaginación de Caifás para que supiese que era profeta, y que, como tal, iba a profetizar, ni incluso lo que, encerrado en aquella comunicación, él no conociese plenamente, sino que le movió su psicología *humanamente* —inteligencia, imaginación, palabra— para que con sus palabras expusiese implícitamente lo que Dios ponía o actuaba en su mente. Así dirá el mismo Santo Tomás de este mismo caso de Caifás, en el «artículo» correspondiente de la *Summa*:

> «Quandoque autem *ille cuius mens movetur* (se sobreentiende que por el Espíritu Santo) ad aliqua verba depromenda, non intelligit quid Spiritus Sanctus per haec verba intendat, *sicut patet de Caipha*». (II-II, q. 174, a. 4).

Para Santo Tomás esta interpretación del caso de Caifás y su vinculación al género profético es un tema dominante. En el mismo comentario a la epístola a los Hebreos, expone esta misma teoría, confirmándola con el caso de Caifás. Dice así:

> «Dicendum est quod Spiritus Sanctus *movet mentem* prophetae sicut agens principale movet instrumentum suum. Potest autem *Spiritus Sanctus movere* ad tria, scilicet ad cognoscendum, ad loquendum et ad faciendum. Ad cognoscendum scilicet quandoque cum intellectu eius quod videtur, sicut fuit Isaias et

> alii prophetae... Aliquando autem sine cognitione eius quod videtur... Ad loquendum etiam *movet* dupliciter, quandoque ad sciendum id de quo loquitur, sicut patet de David: quandoque autem nescit, *sicut Caiphas*...» Y precisando el sentido exacto de profeta, añade a continuación: «Hoc est ergo de ratione prophetae, quod cognoscat illud quod videt, vel dicit, vel facit. Quando autem non cognoscit, non est vere propheta, sed participative tantum. Et sic dicit Joannes *Caipham prophetasse*, quia habuit aliquid prophetiae. *Iste* autem *motus Spiritus Sancti* dicitur instinctus secundum Augustinum». (S. Th.: «In epist. ad Hebraeos», cap. XI, lec. VII).

Seguramente que muchos exégetas no dan esta interpretación de Santo Tomás al pasaje de San Juan sobre el caso de Caifás. Pero no interesa aquí saber el auténtico sentido exegético que puedan tener esas palabras, sino la interpretación que Santo Tomás da de este pasaje, y, sobre todo, la enseñanza que sobre la naturaleza de la profecía y el profeta da con este motivo, y que no es más que un caso particular de su metafísica de las causas.

Para Santo Tomás, de los pasajes citados, se concluye que es posible:

a) Una acción profética (profecía imperfecta, pero lo que aquí interesa destacar es la acción sobrenatural en el hagiógrafo) por verdadero influjo sobrenatural, carismático, de Dios en el profeta—en el *instrumento humano cognoscitivo*—sin que éste sea, no sólo inconsciente del pleno alcance que puedan tener sus palabras proféticas,

b) sino que también puede existir un influjo sobrenatural de Dios en el profeta, sin que el autor humano sea consciente siquiera de que sea *instrumento* de Dios para una profecía.

c) Por eso, el hagiógrafo o profeta en las manos de Dios puede ser siempre ese «instrumentum deficiens» para los intentos de Dios. Que si por una parte es «deficiens» para todo el propósito revelador de Dios, en cambio, por eso, no deja de ser *verdaderamente* «instrumentum» en las manos de Dios.

Esta misma enseñanza es la que formula expresamente Santo Tomás en el cuerpo del artículo. El profeta—dice Santo Tomás—puede ser movido por Dios para una triple función: a) para

comprender algo; b) para hablar algo; c) para hacer alguna cosa. Y de cada una de estas funciones puede tener un conocimiento perfecto o tenerlo «cum aliquo cognitionis defectu».

Y así, en el caso concreto de ser movido para «hablar» alguna cosa, dice que «quandoque *movetur mens prophetae* ad aliquid loquendum ita quod *intelligat* id quod *per haec verba Spiritus Sanctus intendat*», y pone como ejemplo el caso de David, cuando dice: «Spiritus Domini locutus est per me» (II Sam. 23, 2), y como ejemplo de «ille cuius *mens movetur* ad aliqua verba exprimenda» pero que «*non intelligit quid Spiritus Sanctus per haec verba intendat*», pone el caso de Caifás (Jn., cap. 10). Y después de analizar el tercer caso: del profeta que es movido a «hacer algo», resume su doctrina, diciendo:

> «Cum ergo aliquis cognoscit se *moveri a Spiritu Sancto ad aliquid* aestimandum vel *significandum verbo* vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet; cum autem *movetur*, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus».

Para Santo Tomás, tanto la «verdadera profecía» como el «instinctus propheticus», son verdaderas mociones sobrenaturales del Espíritu Santo, por lo que el sujeto humano en las manos del Espíritu Santo es, para esta obra, *su instrumento*. Por lo que concluirá:

> «Sciendum tamen est quod quia mens prophetae est *instrumentum* deficiens, ut dictum est (corpore), *etiam veri prophetae* non omnia cognoscunt quae in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit».

Resaltará bien que «*etiam* veri prophetae», puesto que los otros, que son profetas en sentido imperfecto por estar afectados sólo por el «instinctus propheticus», son tamién *instrumentos* de Dios, *aunque más o menos inconscientes*, o incluso absolutamente inconscientes, como Caifás, para el intento sobrenatural que Dios, por medio de ellos, se propone.

La conclusión que se sigue de la enseñanza de Santo Tomás, si directamente afecta al concepto de profecía, analógicamente vale para probar la *posibilidad* de un sentido bíblico «típico», y, por la misma razón, «pleno». Ya que la acción sobrenatural de Dios en el hagiógrafo puede, por la misma razón, afectarle

para la obra bíblica, aun siendo él inconsciente del hecho de su inspiración y de los alcances y posibilidades excedentes que Dios con su *instrumentalidad* se propone.

El P. F. Marín Sola, O. P.—El P. Marín Sola, en su célebre obra «La evolución homogénea del dogma católico», escribe lo siguiente:

> «Cuando se trata de simples profetas o *autores inspirados* (en contraposición al conocimiento sobrenatural que tuvieron los Apóstoles), no es absolutamente necesario que conozcan explícitamente todo el sentido de las fórmulas que Dios les revela o *inspira*. Según Santo Tomás, aún los verdaderos profetas no conocen todo lo que el Espíritu Santo intenta significar con las visiones, dichos o hechos que les revela». (F. Marín Sola: *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid, 1952, B. A. C., pág. 172).

Pudiera pensarse que este testimonio no valiese a nuestro propósito, pues estos «autores inspirados» a que alude, contraponiéndolos a los profetas, pudieran ser tan sólo los hagiógrafos como historiadores o evangelistas, que transmitan «las fórmulas» que contienen la revelación a través, v. gr., de la enseñanza de Cristo. Sin embargo, el P. Marín Sola está haciendo ver la amplitud de *desconocimiento* que pueden tener los *profetas*, pero tomado esto en el sentido amplio en que lo toma Santo Tomás. Pues precisamente cita para corroborar su aserto las palabras de Santo Tomás, en este artículo de la *Summa*, en el que cita, como *prueba* de esta amplísima posibilidad del «profeta» *instrumento* y *desconocedor* de la acción inspiradora de Dios, el caso de Caifás.

El P. Ed. Hugon, O. P.—El P. Hugón, en su obra *La Causalité instrumentale en Theologie*, ha escrito algo de gran interés a este propósito.

Titula el capítulo así: «La causalité instrumentale dans *l'inspiration scripturaire*». Y después de hacer ver cómo Dios se va posesionando, por la *inspiración*, de todas las facultades del hagiógrafo, que entran en la composición del libro, y, destacando que Dios es la causa principal en esta obra, escribe:

> «De la encore une règle évidente dont l'exégete croyant ne devra jamais s'écarter: puisque l'effet appartient à l'agent principal, ce qu'il faut rechercher avant tout dans l'Ecriture c'est la pensée de l'Esprit-

> Saint. Sans détruire ni restreindre la part de l'écrivain humain, tout en tenant compte de sa psychologie, de son milieu, historique ou social, on n'aura garde de reléguer l'action de Dieu au second rang et de s'arreter à l'auxiliaire infirme quand il faut aller jusqu'au premier Auteur. L'intelligence éternelle, qui, d'un seul regard, embrasse tous les temps, n'a pas volu mesurer et limiter toute sa pensée à la mentalité de l'époque à laquelle tel livre fut écrit ; elle visait plus loin, elle avait en vue l'Eglise de tous les siècles. La voie la plus sure pour découvrir la pensée du supreme Ecrivain, c'est de la lire avec son secours et ses lumières. L'Esprit-Saint, qui est dans l'Ecriture, est encore dans l'Eglise ; il était dans les Pères et les Docteurs qu'il suscita à dessein et qu'il chargea lui-meme de nous expliquer les secrets de ses Livres. Ces saints saisissaient comme d'instinct le sens de Dieu : l'Esprit, qui les guidait, se trouvait, pour ainsi dire, en présence de lui-meme, il savait bien reconnaitre ce qu'il avait déposé jadis dans son Ecriture. Malgré toutes les prétentions de la critique (rationaliste), cette méthode d'interprétation restera toujours vraie pour toutes les questions de foi et de moeurs». (Ed. Hugon : *La causalité instrumentale en théologie*, París, 1907, págs. 67-68).

El P. Hugon no sólo admitirá este hecho del enriquecimiento de la Escritura por el Espíritu Santo, mediante una acción que rebasa la comprensión del hagiógrafo, sino que además de admitir el *hecho* hace ver la *posibilidad* de que este hagiógrafo fuese instrumento inconsciente de toda esa plenitud de contenido que el Espíritu Santo ponía en la Escritura.

> «Quand le Créateur se sert de ses oeuvres (de las criaturas como *instrumento*), c'est par condescendance pure, non par indigence ; il peut suppléer aux énergies qui manquent, en ajouter de nouvelles. De la sorte, toutes les créatures, même les plus débiles, même celles qui résident au dernier degré de l'échelle des êtres, peuvent devenir l'instrument de la toute-puissance, *et il n'est pas besoin que leur activité soit proportionnel avec l'effet à produire*. Cependant même nous requérons une certaine action préalable. Dieu, sans aucun doute, peut se passer de ce concours, mais, supposé qu'il veuille s'associer un instrument véritable, il faut que celui-ci ne soit pas un médium inutile, une simple occasión, qu'il exerce sa causalité propre et qu'il déploie des énergies réelles. Ainsi, dit Bannez,

(*Comm.* in I. P., q. 45, a. 5) ,Dieu ne pourrait prendre comme instrument de la résurrection un morceau de bois qui n'aurait aucune action préalable. Il pourrait assurément ressusciter le mort à la présence de ce bois inerte, mais le bois sera une pure occasion, non pas un *instrument,* s'il n'a point une activité qui prépare, en quelque manière, à l'intervention miraculeuse, ne serait-ce que l'action de toucher, etc...»

Y concluye :

«Cette disposition, pour les instruments des créatures, est toujours mesurée avec l'effet produit ; pour les instruments du Créateur, il suffit d'une certaine aptitude à concourir à l'oeuvre divine». (Ed. Hugon : *La causalité instrumentale en théologie,* París 1907, páginas 26-28).

El pensamiento del P. Hugón es claro : 1) Siendo Dios el autor principal de la Escritura, y perteneciendo especialmente el efecto a la causa principal, Dios ha podido poner un mayor contenido que el que se alcanzase por el hagiógrafo en el momento histórico de su concepción ; 2) Dios lo puso porque con la Escritura miraba a la enseñanza de todos los siglos ;3) La regla hermenéutica para alcanzar este sentido son las luces del Espíritu Santo; 4) El hagiógrafo no ha conocido todo esto ; 5) El hagiógrafo en esta obra fué instrumento de Dios ; 6) Al instrumento en este caso, para ser tal, le basta «una cierta aptitud para concurrir a la obra divina», puesto que no hay ni paridad con los efectos instrumentales producidos por las criaturas.

Por último, queremos recoger el pensamiento sobre este tema, del profesor **Pierre Benoit,** de la *Ecole Biblique,* de Jerusalén. Comentando el tratado «De prophetia», de Santo Tomás, ha escrito :

«L'auteur humain du texte sacré n'est pas seul. *Il est mené par un Esprit divin qui le dépasse infiniment,* et cela peut comporter dans son oeuvre des sens autres que le sens littéral, tels que n'en connaissent pas les écrits profanes. La cause principale, disions-nous, fait agir la cause instrumentale selon son mode propre ; *cela ne veut pas dire qu'elle se rabaisse à son niveau ni qu'elle s'enferme dans ses bornes. Elle garde sa superiorité de puissance et de virtualité, qui se fait sentir dans l'effet par delà l'influence de l'instrument.*

> Cela se vérifie a fortiori quand Dieu est cette cause principale, devant laquelle l'homme le plus génial n'est qu'un instrument «déficient». *L'Esprit divin qui se sert d'un esprit humain* pour communiquer avec les hommes *ne se condamne pas de ce fait à ne jamais dépasser ses étroites limites*. Il accepte de ne pas s'en affranchir totalement par des sens inattendus et disparates qui rendraient son message parfaitement obscur, *mais il se réserve de dépasser son interprète* dans la ligne meme de sa pensée (sentido «típico») et d'apporter à sa parole des résonances ou des élargissements qui, loin de brouiller ou de contredire cette pensée, ne feront que l'approfondir et l'étendre (sentido «pleno»). C'est ainsi qu'au sens premier et litteral de l'Ecriture peuvent s'ajouter des sens seconds qui le prolongent et l'amplifient».

Y después de hablar de los sentidos «pleno» y «típico», añade:

> «A la difference du sens littéral (literal directo), le sens «pléniter» et le sens «spirituel» *sont restés ignorés de l'auteur humain*, à moins que Dieu ne les lui ait découverts par une révélation spéciale. Il ne les a pas aperçus et n'a pas voulu les exprimer par les *mots* de son *texte* (del sentido literal *directo*). Ce sont de sens seconds.
>
> Néanmoins ils découlent bien immédiatement de l'Ecriture, à savoir des choses qu'elle raconte (sens spirituel) ou du rapprochement de plusieurs de ses passages (sens plénier). C'est pourquoi ils méritent proprement le titre de sens «scripturaires». Ils ont été directement voulus et exprimés *dans le texte sacré*, sinon par son auteur humain, du moins par son Auteur divin». (*Somme Theologique*, «La Prophétie». Editions de la Revue des Jeunes. 1947, páginas 356, 357 y 358).

Para el P. Benoit el «*autor humano* del texto sagrado no está solo. *Es conducido por un Espíritu divino que lo sobrepasa infinitamente, y esto puede admitir en su obra otros sentidos, además del literal, cosa que no conocen los escritos profanos*».

Utilizando Dios este instrumento va a sobrepasarlo, aunque nunca constituyendo sentidos «divergentes», en una doble línea: o en la misma línea del pensamiento del hagiógrafo, que dará el sentido «típico», o con nuevas profundidades a ese mismo pensamiento, y es el sentido «pleno».

Y esto es obra «del Espíritu divino que se sirve de un espíritu humano para comunicarse con los hombres», pero no por ello se condena «a no sobrepasar sus estrechos límites», que es la comprensión de los sentidos por el hagiógrafo.

Por eso, «a diferencia del sentido literal, el sentido «pleno» y el sentido «espiritual» son ignorados por el autor humano, a no ser que Dios se los haya manifestado por una revelación especial».

La conclusión, a propósito del sentido «típico», que de todo lo expuesto hasta aquí, por *vía de autoridad,* se desprende es: la posibilidad de un sentido bíblico inspirado por Dios al hagiógrafo, y que puede ser desconocido por este último.

Razón teológica de esta posibilidad.

Recogido el pensamiento de algunos autores representativos sobre este tema, se expone la razón teológica de esa posibilidad, en las consideraciones siguientes:

a) *El aspecto unívoco de la inspiración bíblica.*

El concepto católico de inspiración bíblica en los dos casos de los que la Iglesia habló—sentidos «literal» y «típico»—exigen un concepto *unívoco,* en el sentido de que han de concurrir a la obra la causa principal y la causa instrumental, Dios y el hagiógrafo. Cuando se habla de un contenido *bíblico* se entiende que es palabra de Dios *inspirada.* Nos parece que un contenido bíblico no inspirado está al margen del sentir y del espíritu del concepto católico de la Escritura. Porque si de los dos sentidos de los que habló la Iglesia—«literal» y «típico»—enseña de ambos que son inspirados, todo otro sentido bíblico—y pensamos al decir esto en el sentido «pleno»—, si ha de ser bíblico, ha de ser inspirado: exige que en él se cumpla ese concepto unívoco de colaboración de Dios y el hagiógrafo. Si el sentido «típico» lo «inspiró Dios al hagiógrafo», como enseña abiertamente la P. Comisión Bíblica, y puede ser desconocido por el hagiógrafo, como es doctrina ordinaria, basada en la naturaleza del mismo, no se vería razón para que el sentido «pleno» fuese *bíblico* al mar-

gen de la inspiración, ya que, aún siendo, por hipótesis, posiblemente desconocido por el hagiógrafo, en nada se diferencia esto fundamentalmente de la dificultad que, para ser inspirado, tiene el sentido «típico».

Por eso, todo sentido bíblico, si ha de ser genuinamente bíblico, ha de estar afectado por este concepto *unívoco* de la inspiración: conjunción en la obra, de Dios y el hagiógrafo.

Pero también se ve que, aun siendo exigencia conservar ese concepto *unívoco* de la inspiración, no se requiere este mismo concepto de *univocidad* para el concepto de la inspiración bíblica, por lo que se refiere a la *comprensión* que, del conocimiento de lo que se dice en el texto sagrado, haya de tener el hagiógrafo. Tal sucede con el sentido «típico», que siendo inspirado es posiblemente desconocido por el hagiógrafo. Y lo mismo ha de suceder en la constitución bíblica del «sensus plenior». En el mismo conocimiento profético no hay adecuación total entre lo que el profeta comprende y el contenido total de su profecía.

b) La acción instrumental en función de la causa principal.

La *posibilidad* de una acción instrumental, en parte desconocida por el hagiógrafo, está fundamentalmente radicada en la superioridad necesaria que toda causa principal tiene en el ejercicio de su actividad instrumental sobre la simple «forma» del instrumento. Máxime si esta causa principal es increada, y si su actividad es ejercida en el orden sobrenatural. Vamos a exponer esto en forma de proposiciones.

1. Todo instrumento tiene una «forma» propia con la que actúa. Cada ser tiene su naturaleza y «forma» propia conforme a la cual puede actuar. Pero lo que aquí interesa destacar es que el instrumento no es una *mera ocasión* para que la causa principal actúe, ni un mero ser *pasivo* sin actividad alguna. Si así fuera, los instrumentos no actuaban y, por tanto, no serían utilizados para lograr por medio de ellos un fin, ya que por hipótesis, por su medio, nada se podría lograr. El pincel en manos del artista no es una mera *ocasión* para que él pinte. Pinta *con él*, y, de lo contrario, el cuadro no puede realizarse. (Cf. Summ. Theol. I, q. 45, a. 5).

2. Pero si el instrumento tiene una actividad, ésta no puede ejercerse si no en cuanto es movido y actuado por la causa principal. Esta: a) lo pone en movimiento; b) eleva transitoriamente su actividad potencial o indiferente. El pintor hace que los colores del cuadro se extiendan en tal dirección, y con tal intensidad son combinados, que de una serie de colores muertos se logra la organización, vitalmente artística, de un cuadro. (III, q. 62, a. 4).

3. Si esta actividad la ejerce en el instrumento una causa creada, ésta, aun confiriéndole las posibilidades—vis instrumentalis—que la simple forma del instrumento no tiene, queda, no obstante, en su actuación dentro de los límites naturales que le impone la «forma» del instrumento. Así, con una sierra defectuosa no se puede realizar un corte de madera perfecto. La acción de la causa principal *creada* queda así mediatizada por la «forma» instrumental que utiliza.

4. Se ve ya, por lo expuesto, que tratándose de las posibilidades que la acción instrumental pueda tener movida por la causa *increada*, el concepto de esta *instrumentalidad* no haya de ser tampoco *unívoco*, con la acción y posibilidades de las causas creadas. Esa limitación que el instrumento defectuoso impone a la causa creada, encerrándola en sus límites, puede ser superada por la causa increada, saliendo de sus imposiciones de limitación. ¿Quién duda que Dios, con una sierra imperfecta, utilizándola instrumentalmente, puede hacer una obra perfecta? Las posibilidades del instrumento en las manos de Dios no quedan condicionadas por la «forma» limitada o defectuosa del mismo. Pero el instrumento en las manos de Dios es siempre *verdadero instrumento*, aunque con las elevaciones y proyecciones que El le confiera. Si el instrumento en función de una causa creada es, en su actuación, *verdadero instrumento*, este concepto de verdadera instrumentalidad, fundamentalmente, no se altera al ponerse un instrumento en función de la actividad de Dios. En ambos casos se rebasan las posibilidades de la exclusiva actividad de la «forma» del instrumento que se utilice. «Nihil prohibet—dice Santo Tomás—causam instrumentalem producere potiorem effectum» (III, q. 79, a. 2, ad 3), (et) «ultra suam speciem» (III, q. 77, a. 3, ad 3).

Que el instrumento en las manos de Dios, incluso para producir obras «ultra suam speciem», sea *verdadero instrumento*, esto es algo que en el tomismo no puede negarse.

Santo Tomás expone la *causalidad física* de los sacramentos, diciendo:

> «Instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propia, sed in virtute principalis agentis: aliam autem habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua baptismi abluendo corpus secundum propriam virtutem abluit animam, inquantum est instrumentum virtutis divinae; nam ex anima et corpore unum fit». (III, q. 62, a. 1, ad 2; y corp.)

Para Santo Tomás, los sacramentos *causan* la gracia físicamente. Son *instrumentos* «separados» de la humanidad de Cristo, así como ésta es «instrumentum coniunctum divinitatis», por lo que también causa *instrumental y físicamente* todas las gracias sobrenaturales (I-II, q. 112, a. 1, ad 1). Por otra parte, la desproporción, absolutamente hablando, entre la «materia» y «forma» del sacramento y el efecto sobrenatural que produce es evidente. Y, sin embargo, para Santo Tomás, los sacramentos son *verdaderos instrumentos físicos* de la gracia. Salvan su concepto de tales—lo da el análisis de esta enseñanza de Santo Tomás—, porque contribuyen de *alguna manera* al efecto de la causa principal. Pues como dice Juan de Santo Tomás: «Creaturae enim non utuntur instrumentis nisi tamquam adminiculis, quibus adiuvantur, sicut artifex utitur acumine serrae ut necessariae sibi ad scindendum, et angelus applicat activa passivis ut indigens activitate eorum. Deus autem utitur instrumentis, non ut indigens illis, sed ut communicans eis, ut sibi cooperentur». (*Cursus Philosophicus*, Philosophia Naturalis, I. p., q. XXVI, a. 2). Pero no por ello dejan de ser verdaderos instrumentos. Así

el bautismo, al lavar el cuerpo, es elevado a lavar el alma, infundiéndole la gracia. La «materia» y «forma» del bautismo *contribuyeron,* no sólo como una ocasión o «conditio sine qua non», sino de una manera *real* a su utilización por la causa principal para producir un efecto sobrenatural.

En qué consista esta contribución del instrumento a la causa principal, para que aquel se constituya como tal, es cuestión discutida entre los teólogos. Citemos algunos más representativos.

Para Suárez, no se requiere propia operación en el instrumento, para que sea asumido por la causa principal, (t. I, 3, p. disp. 31, sect. 9) y sea verdadero instrumento.

El Ferrariense (II Cont. Gentes, cap. 21, sobre la sexta razón de Santo Tomás), Nazario (I p., q. 45, a. 5, controv. 2), Diego Alvarez (3 p., disp. 66), requieren en el instrumento una acción propia distinta de aquella que le es comunicada por el agente superior.

Para Cayetano (I p., q. 45, a. 5), Báñez (I p., q. 45, a. 5, concl. 4) y Juan de Santo Tomás (*Cursus Philosophicus,* Philosophia Naturalis, I, p., q. 26, a. 2), se requiere una acción propia en el instrumento respecto del agente principal, pero no hace falta un *término* realmente distinto, sino que basta que en el mismo efecto o término algo corresponda a la moción de la causa principal y algo a la propia virtud—«forma»—del instrumento.

Si el *modo* de esta cooperación de la causa instrumental con la causa principal puede ser controvertido, lo que resulta cierto es que el instrumento en las manos de Dios, concurriendo de *alguna manera* al efecto de la causa principal, es *verdadero instrumento* para todos estos efectos total y «específicamente» excedentes a la propia «forma» del instrumento, como son los efectos sobrenaturales, y las mismas posibilidades excedentes que, en el orden natural, puedan conferirle las *causas creadas.*

5. Si para Santo Tomás esta posibilidad es una realidad, se ve ya que el caso del hagiógrafo, aunque sea instrumento *cognoscente* no puede implicar ninguna dificultad especial para que sea, con su actividad, en las manos de Dios, verdadero instrumento para la realización de una obra sobrenatural de tipo cognoscitivo, aunque excedente para él en su total comprensión.

Pues todo ello no es más que un caso particular de la metafísica de todo instrumento en función aquí de la actividad de la causa increada.

Si los sacramentos—el signo sensible—es *verdadero instrumento* en las manos de Dios para la producción de un efecto totalmente transcendente a las posibilidades naturales de la simple «forma» del instrumento, v. gr., el agua del bautismo para la infusión de la gracia, lo que es causar un efecto instrumentalmente «ultra suam speciem» (III, q. 77, a. 3, ad 3), *fundamentalmente* es el mismo caso del hagiógrafo que conoce solamente *parte* de todo lo que Dios se propone «producir», manifestar, consignar en la Escritura. Pues en este caso, Dios utiliza de él alguna colaboración, algún concurso—el sentido «literal»—, para prolongar su acción, tomándolo así como *verdadero instrumento*, y hacer que el efecto alcance proporciones que no pueden quedar medidas ni recortadas por la simple comprensión del hagiógrafo-instrumento. Como no quedan recortadas las posibilidades de la colación de la gracia por la limitación material del signo sensible del sacramento.

El efecto a producirse no está en función exclusiva del instrumento, sino de la causa principal. «Actio autem proprie non attribuitur instrumento sed principali agenti, sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis» (I-II, q. 16, a. 1). Lo mismo dice Santo Tomás al hablar de la colación de la gracia por los sacramentos: «Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, *quae est in mente artificis*» (III, q. 62, a. 1).

Por eso, es así como cobra todo su realismo aquella expresión de Santo Tomás, cuando dice, al hablar de «Si los profetas conocen siempre lo que profetizan: «Movetur mens prophetae a Spiritu Sancto, sicut *instrumentum deficiens* respectu principalis agentis», por lo que «*etiam veri prophetae* (porque afecta también a los que son movidos sobrenaturalmente por el «instinctus propheticus», del que Santo Tomás habló en el mismo artículo) non omnia cognoscunt quae in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit» (II-II, q. 173, a. 4).

Donde Santo Tomás exige la intención expresa del instrumento cognoscitivo para el efecto a lograrse es en el caso del

ministro de los sacramentos. Se ve la absoluta necesidad de ello, pero, por lo mismo, la diferencia total que existe con la posibilidad instrumental del hagiógrafo en otros casos. Porque siendo los sacramentos instituídos por Jesucristo, y debiendo el ministro realizar lo preceptuado para su confección, si no tiene éste intención de realizarlos conforme a lo prescripto como esencial, el sacramento no se realiza. Por eso «requiritur eius intentio, qua se subiiciat principali agenti, *ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia*» (III, q. 64, a. 8, ad 1; q. 60, a. 8; IV Sent., dist. 6, q. 1, a. 2, quaestiunc. 1; dist. 8, q. 2, a. 4, quaestiunc. 3, ad 1; dist. 30, q. 1, a. 3, ad 3). Por lo que, en este caso de los sacramentos, no suple la intención del ministro la intención exclusiva del agente principal, como es la objeción que se plantea en el IV de las Sentencias, puesto que el ministro «utpote imperium agens et non per impulsum motus, *requiritur intentio exsequendi ministerium, ad quod applicatum est*». (IV Sent., dist. 6, q. 1, a. 2, quaestiunc. 1).

El pensamiento de Santo Tomás es lógico en esta exigencia sacramental, por su carácter especial. Pero ello no es opuesto al principio general de la verdadera instrumentalidad excedente al conocimiento del hagiógrafo, como se deduce de su metafísica de las causas y de su abierta enseñanza al hablar del conocimiento de los profetas, como se ha expuesto.

Hablando de la *posibilidad* de los sentidos bíblicos «típico» y «pleno», lo que interesa destacar es lo siguiente: Puesto que son sentidos bíblicos que van a ser constituídos por Dios, utilizando para ello un instrumento cognoscitivo—el hagiógrafo—, repugnaría que el hagiógrafo no ejerciese su función cognoscitiva de *alguna manera*. Pero esta función cognoscitiva no falta en él. El hagiógrafo pone una acción previa suya cognoscitiva, que da bíblicamente el sentido «literal» *directo*. Y esta misma función cognoscitiva es utilizada por Dios para poner un conocimiento mayor en la línea homogénea de su pensamiento—sentido «pleno»—, o para ordenar ese término de su conocimiento—«res»—a que tenga una significación bíblica neotestamentaria—sentido «típico».

6) Así podemos establecer las siguientes proposiciones, concretando su aplicación a la inspiración bíblica:

a) Por hipótesis, la causa principal, incluso creada, *rebasa* siempre la «forma» del instrumento con la comunicación de la «virtus instrumentalis».

b) Esto mismo sucede, y «a fortiori», en el instrumento, en las manos de Dios, para producir un efecto *sobrenatural*, como es en este caso de la inspiración bíblica.

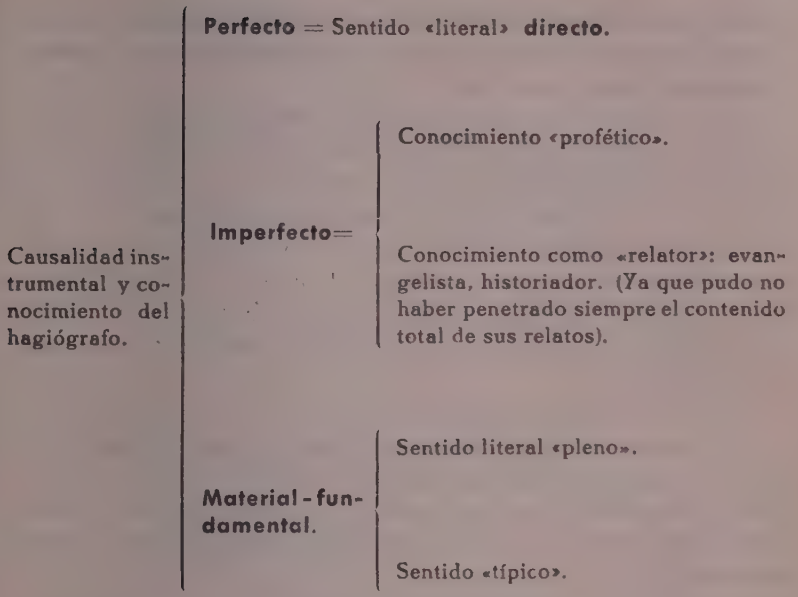
c) El instrumento en las manos de Dios es *verdadero instrumento* para *todo el efecto sobrenatural*, que se atribuye especialmente a la causa principal. «Idem effectus *totus* attribuitur instrumento, et principali agenti etiam *totus*», dice Santo Tomás, hablando precisamente sobre: «quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente». (Cont. Gent. L. III, cap. 70).

d) Por tanto, en el caso de la inspiración bíblica, hasta donde se haya de extender la acción del instrumento para ese *efecto sobrenatural total*, hasta ahí se ha de extender la inspiración, ya que ésta es el medio por el que Dios causa *todo* ese efecto sobrenatural.

e) Pero como a *todo ese efecto sobrenatural* contribuyó *verdaderamente* el instrumento-hagiógrafo, *para todo él* fué instrumento *inspirado*, aunque no se requiere para ello, como se expuso, que el hagiógrafo tenga un conocimiento total de lo que Dios intenta. Dios utiliza la mente del hagiógrafo activando en ella conocimiento, y del cual el hagiógrafo conocerá sólo parte, pero esa mente así sobrenaturalmente activada es el instrumento psicológico para *todo* el efecto sobrenatural que Dios se propone con la inspiración bíblica.

f) Si el intento expreso del hagiógrafo—sentido «literal» *directo*—se dice que está inspirado *inmediatamente*, de ese «plus» de desconocimiento del hagiógrafo podría decirse que está inspirado *mediatamente*, pero salvándose siempre que es *verdadera inspiración instrumental* en ambos casos.

De lo expuesto hasta aquí se sigue: que la causalidad instrumental cognoscitiva admite diversidad de grados de comprensión por parte del hagiógrafo, y puede tener las siguientes formas de inspiración bíblica:



c) *El modo inspirativo del sentido «típico».*

Teniendo en cuenta todo lo anteriormente expuesto, creemos que la inspiración bíblica del sentido «típico» se realiza de la siguiente manera:

1. El hagiógrafo conoce *formalmente* el sentido «literal».

2. En este concepto *formal* conoce materialmente el fundamento del «tipo» a constituirse. Ya que el término del conocimiento formal—«res»—es con identidad material, el fundamento de la ordenación típica.

3. Dios ordena ese concepto *vital* de la mente del hagiógrafo a significar un «antitipo». Pues no basta para que sea bíblico la simple ordenación típica por parte de Dios de la realidad extrabíblica, en su momento histórico. Sea un ejemplo.

Leemos en San Lucas: «Exurgens autem Maria in diebus illis abiit in montana cum festinatione in civitatem Juda». (Luc. 1, 39). Es la escena de la Visitación. Ante este pasaje preguntamos: ¿está acaso *bíblicamente* expresado en este pasaje el misterio, v. gr. de la Inmaculada Concepción de María? Seguramente que no. Y, sin embargo, en este pasaje está: a) narrado el nombre de María, que está por la persona; y b) la persona de

la Virgen tiene realizada vitalmente en Ella el misterio de su Inmaculada Concepción. Y, sin embargo, aquí no está intentado expresarse bíblicamente este misterio.

Por tanto, si la Virgen María tiene más íntimamente vinculado a Ella misma este misterio que lo está la simple ordenación *típica* que Dios hace de los hechos en el A. T., y no por ello este misterio de la Inmaculada Concepción está bíblicamente consignado en este pasaje, se ve ya que no basta, para que un hecho se considere bíblicamente constituído, la sola vinculación física con la persona o hecho que narra la Escritura, sino que hace falta además una ordenación o intención a que se comunique por la Escritura.

4. Dios llega al «tipo», lo *ordena,* lo constituye bíblicamente, por la inspiración, a través de la inspiración del sentido «literal», ya que la acción inspiradora de Dios, al caer directamente sobre el sentido literal, cae sobre la «res» del mismo, y cuya acción se *prolonga* a ordenar esa misma «res» a una nueva significación.

5. Así el conocimiento *formal* que el hagiógrafo tiene del sentido «literal» es esa actividad parcial-cognoscitiva requerida para que el instrumento cognoscitivo *concurra* con la causa principal—Dios—a fin de que éste lo utilice como instrumento, para una acción suya que rebasa las posibilidades de comprensión del hagiógrafo, sin dejar por ello, como se ha visto, de ser *verdadero instrumento.*

6. Y es así cómo resulta que el «tipo» fué «da Dio ispirato all'agiografo», siendo instrumento posiblemente inconsciente de la constitución del sentido «típico», y cómo por ello es, no obstante, «veramente e strettamente senso dalla Bibblia», como dice la P. Comisión Bíblica.

* * *

Expuesto nuestro modo de pensar sobre este tema, vamos a hacer a continuación algunas observaciones sobre algunos puntos concretos del artículo del Sr. Muñoz Iglesias.

El sentido «típico» en el A. T. está bíblicamente inspirado.

El Sr. Muñoz Iglesias concluía, lógicamente, de sus principios, que no siendo inspirado lo que no es conocido por el hagiógrafo, y siendo generalmente admitido que el sentido «típico»

puede ser desconocido por el hagiógrafo, como él mismo dice (a. c. pág. 164), resulta que el sentido «típico» en el A. T. *no está bíblicamente inspirado*.

Para nosotros el sentido «típico» en el A. T. está «estrictamente» inspirado. Pues es la misma P. Comisión Bíblica quien lo dice. Cuando está probada, por los medios que en la misma «Lettera»...» se indican, esta existencia de «tipos» en el A. T., entonces dice que es «veramente e *stretamente* senso de la Bibbia», y aun precisara más, pues en este caso «fu da Dio ispirato all'agiografo». Los «tipos» del A. T. fueron «inspirados por Dios al hagiógrafo». El sentido «típico» del A. T. está bíblicamente inspirado.

El sentido «típico» y su inspiración en el N. T.

No solamente cree el Sr. Muñoz Iglesias que el sentido «típico» no está inspirado bíblicamente en el A. T., salvo revelación del mismo al hagiógrafo, sino que añade: se «sostiene que el sentido típico es bíblicamente inspirado en el Antiguo Testamento. Nosotros admitimos que sea bíblicamente inspirado en el Nuevo Testamento» (a .c. pág. 173). «Si la Escritura del Nuevo Testamento nos descubre y manifiesta que en aquellas cosas (del A. T.) estaban típicamente significadas estas otras, tampoco negamos que esté inspirado su sentido típico. Pero lo está en el Nuevo Testamento, no en el Antiguo». (a. c. pág. 161). ¿Pero lo interesante es saber cómo está inspirado el sentido típico en el N. T.?.

El «tipo», por hipótesis constituído en el A. T., está ordenado por Dios al correspondiente «antitipo» del N. T. Por el contrario, el «antitipo» del N. T. no está ordenado a expresar el «tipo». En el «antitipo» *termina* la significación del «tipo», diciendo sólo una cierta relación de *término* al mismo. El «tipo» no se constituye por la relación del «antitipo» al «tipo», sino al revés.

Por eso, cuando un hagiógrafo neotestamentario descubre, en un hecho del N. T., el cumplimiento de un «tipo» del A. T., y lo consigna inspiradamente por escrito, el hagiógrafo neotestamentario: a) ve el cumplimiento de un «tipo» en su «antitipo» correspondiente; b)esta percepción y consignación es bíblicamente inspirada; c) pero esta percepción no es la inspiración del «tipo», que, por hipótesis, sólo está ordenado al «antitipo» en el A. T.,

sino percepción actual de la *existencia* de un «tipo» en el A. T., y consignación *con el sentido literal directo* bíblico de la percepción de aquella existencia del «tipo». Ni la percepción de la relación terminativa del «antitipo» a tu «tipo» correspondiente puede ser nunca, aún siendo afectada por la inspiración bíblica, inspiración formal de un «tipo».

Y así, según la «Lettera...» de la P. Comisión Bíblica, son precisamente los «tipos» *del A. T.* los que están bíblicamente inspirados. «É proposizione di fede da tenersi per principio fondamentale, che la Sacra Scrittura contiene, oltre al senso letterale, un *senso spirituale o tipico*, come ci è insegnato dalla pratica de Nostro Signore e degli Apostoli...» (que es el descubrimiento de «tipos» en el A. T.). Y es precisamente *esta tipología,* según la enseñanza de la P. Comisión Bíblica, lo que «fu da Dio ispirato all'agiografo».

Pero si no se admite que los «tipos» están formal y bíblicamente inspirados en el A. T. entonces se va contra la enseñanza tradicional, y contra la explícita enseñanza de la existencia de estos «tipos» inspirados «por Dios al hagiógrafo» en el A. T.

Para nosotros hay *inspiración bíblica* de los «tipos» en el A. T.; y hay *solamente* inspiración bíblica *literal* en el descubrimiento que de éstos se hace en el N. T.

La inspiración bíblica no se constituye por una vinculación externa de Dios al margen del hagiógrafo.

Rechazada por el Sr. Muñoz Iglesias la inspiración bíblica de los «tipos» del A. T., se plantea la cuestión de cómo entonces se constituyen en sentido «genuino» de la Escritura, como dice la «Divino afflante Spiritu», y ser «veramente e strettamente senso dalla Bibbia», como dice la P. Comisión Bíblica. Pues lo genuinamente bíblico se realiza precisamente por la inspiración bíblica. De los dos sentidos bíblicos sobre los que habló la Iglesia—el sentido «literal» y el sentido «típico»—precisamente enseña de ambos que son inspirados.

La solución que del sentido «típico» propone el Sr. Muñoz Iglesias, es que «haya sido vinculado por Dios, al margen del hagiógrafo viejo-testamentario, unas veces a los hechos que se refieren en el Antiguo Testamento y otras veces a las palabras del

mismo Antiguo Testamento, pero consideradas como hechos literarios fuera ya de la mente del hagiógrafo» (a. c. pág. 173).

Pero esta solución propuesta no se compagina con la enseñanza de la P. Comisión Bíblica, que dice: que el sentido «típico» del A. T. fué «da Dio ispirato all'agiografo».

El Sr. Muñoz Iglesias responde a esto diciendo que la citada Carta sólo enseña con ello la *existencia* de «tipos» bíblicos en el A. T. «Esto—escribe—dice la Comisión que es de fe. Pero no es ningún absurdo admitir esto y afirmar que los tipos tienen sentido de tales por divina ordenación extrabíblica. En esto no ha pensado la Comisión, y por esto se ha expresado en manera que parece excluirlo» (a. c. pág. 175). ¿Por qué suponer que la P. Comisión Bíblica no ha calculado ni pensado sus enseñanzas, ni la exacta expresión de las mismas? En todo caso, diciendo que «Dios lo ha inspirado al hagiógrafo», ciertamente no quiere decir que Dios no lo haya inspirado al hagiógrafo, o lo que es lo mismo, creemos, que rechaza afirmar que los «tipos tienen sentido de tales por divina ordenación extrabíblica» (a. c. pág. 175) o que hayan sido vinculados por Dios «al margen del hagiógrafo viejotestamentario» (a. c. pág. 173).

El sentido «típico» del A. T. está inspirado por Dios al hagiógrafo, no vinculado a la Escritura al margen de él.

Lo genuinamente bíblico se constituye por la inspiración bíblica:

Alegamos nosotros, como prueba de que el sentido «típico» estaba bíblicamente inspirado, la encíclica «Divino afflante Spiritu», en la que el Papa dice de él que es «sentido *genuino* de la Sagrada Escritura». Y razonábamos sobre ello del siguiente modo:

> «Pero como todo sentido bíblico es sentido *genuino* de la Escritura precisamente por estar bíblicamente inspirado, se sigue que el sentido «típico» está, no solamente ordenado por Dios durante la realidad histórica de los «tipos» (a parte que hay algunos literarios, v. g., Melquisedec), ni solamente narradas en la Escritura las escenas históricas que los llevan vinculados divinamente, sino que además de eso han de tener una actual ordenación bíblica—inspiración—en su enseñanza en la Escritura. Sino no sería ge-

> nuino sentido bíblico; sólo habría bíblicamente narración de hechos o realidades que históricamente tenían una ordenación típica por parte de Dios, pero sólo con ordenación extrabíblica. Como tampoco es sentido bíblico un sentido totalmente consecuente, aunque de la Escritura se deduce, y por medio de ella también se venga en su conocimiento. Por eso habla S. S. Pío XII de «este sentido típico, intentado y ordenado por el mismo Dios»; lo que vale, en el contexto de esta parte de la Encíclica, como decir que Dios lo inspira y que Dios lo establece bíblicamente en la Escritura». (Cf. «La Ciencia Tomista», 1951, n. 240-241, pág. 573).

El Sr. Muñoz Iglesias respondió a esto diciendo que una parte del texto de la Encíclica era ambiguo, pues por la expresión usada podía referirse a los «tipos» bíblicos o extrabíblicos, aunque él admitía la referencia a los «tipos» bíblicos (a. c. pág. 173). Sobre el sentido preciso del pasaje de la Encíclica ya lo consideramos más arriba. Y añade: «Pero aun en este caso (que los «tipos» sean bíblicos) no se prueba lo que (se) pretende probar». Porque alega que la Encíclica puede decir muy bien que el sentido «típico» es sentido bíblico «genuino», pero sin que esto suponga estar inspirado (ya que dentro de la concepción del Señor Muñoz Iglesias no está insprado lo que no sea conocido por el hagiógrafo), sino que puede estar bíblica y genuinamente constituído «por haber sido vinculado por Dios, aunque al margen del influjo inspirativo, a la Escritura» (a. c. pág. 174).

En el caso *concreto* del sentido «típico», que es del que aquí se trata, es *genuinamente* bíblico porque está «inspirado por Dios al hagiógrafo», como dice la P. Comisión Bíblica. Y, por eso, es «verdadera y *estrictamente* sentido de la Biblia». El concepto, pues, de «genuino» que pone la Encíclica no puede ser otro que el que había explicitado ya, no mucho antes, la P. Comisión Bíblica.

Pero considerando incluso la cuestión en general, *lo genuinamente bíblico* se constituye por la *inspiración*.

Aunque no esté formulado de una manera explícita, creemos que el sentir ordinario en la Iglesia es que lo bíblico se constituye por la *inspiración*.

De hecho sabemos que la Iglesia de los dos sentidos bíblicos sobre los que habló de una manera explícita—el «literal» y el «típico»—enseña que están inspirados.

Por otra parte, las soluciones propuestas de un sentido bíblico genuino al margen de la inspiración, por una vinculación hecha por Dios a la S. Escritura, nacen de la dificultad de explicar el concepto de instrumento *consciente* que no conoce. Pero este es el caso del sentido «típico», y del que sabemos que está *inspirado*.

Esta misma dificultad es la que podría presentarse a la posibilidad *bíblica* del «sensus plenior». Pero esta dificultad es análoga al caso del sentido «típico», que es sentido *bíblico inspirado*.

Dos ejemplos de sentido «típico».

En nuestra exposición aludida citamos, de paso, dos ejemplos de sentido «típico»: Adán «tipo» de Cristo, conforme a I Corintios (cap. 15) y la narración de Melquisedec como «tipo» del sacerdocio eterno de Cristo, conforme a la exposición de la epístola a los Hebreos (7, 3). Ambos ejemplos son recogidos y estudiados detenidamente por el Sr. Muñoz Iglesias, en su artículo citado (págs. 161-163).

La posición del Sr. Muñoz Iglesias, en el estudio de ambos, es completamente lógica en función de los principios antes asentados. Pero nosotros estamos en pleno desacuerdo con ella. Transcribimos el texto completo del Sr. Muñoz Iglesias, exponiendo, simultáneamente, y entre paréntesis, nuestros puntos de vista divergentes.

a) *Adán "tipo" de Cristo.*

«Concedido «ex hypothesi»—dice el Sr. Muñoz Iglesias—que Adán fuera tipo de Cristo (se refiere a lo extrabíblico), no podemos negar que sea en cierto sentido tipo bíblico viejo-testamentario porque en el A. T. está descrito, y porque es considerado como tipo precisamente a base de la descripción que de él se hace en el A. T.—«in animam viventem» = «In spiritum vivificantem»—. Pero negamos que en el A. T. esté inspirado ese sentido típico: a) no está inspirado que sea tipo de Cristo; b) no está inspirado que Cristo «futurus sit in spiritum vivifi-

cantem», ni que «in Christo annes vivificabuntur». (En doctrina muy general y tradicional sostener que el pasaje citado de I Corintios *descubre* un sentido «típico» de Adán. De admitirse esto, hay que admitir también que lo que el N. T. *descubre* como verdadero sentido «típico» estaba *inspirado* al hagiógrafo en el A. T., como enseña la P. Comisión Bíblica). Estas verdades que forman el sentido típico están inspiradas en el Nuevo Testamento. (Pero los «tipos» del A. T. están inspirados en el Nuevo, no como tales, sino sólo el *descubrimiento* de los mismos, y hecho con el sentido literal). También está inspirado en el N. T. que esto sucede a semejanza de lo que sucedió allí, aunque con las diferencias que también indica el Apóstol: Rom. 5, 15-17. (En el N. T. está inspirado el *descubrimiento* del «tipo» del A. T., que está constituído por Dios con el aspecto o matiz prefigurativo que libremente eligió, pero no como sentido «típico», sino como sentido «literal»). Parece suponerse cierta intención por parte de Dios de que lo acaecido en Adán—e incluso lo referido de Adán en el Génesis—prefigurara lo que había de suceder en Cristo. (Para que haya «tipo» *bíblico,* lo que interesa no es la ordenación típica que el hecho histórico tuviera, sino en cuanto esa ordenación está *bíblicamente* constituída, como antes se dijo). Pero queda por demostrar que esa intención haya sido inspirada en el A. T. (Si se admite que el «tipo» es bíblico—¿no lo es esa «cierta intención por parte de Dios... que prefigurara...» y que es «incluso lo referido de Adán en el Génesis»?—entonces «fué inspirado por Dios al hagiógrafo» a la hora de la constitución del mismo en el A. T.). Y si no lo ha sido, creemos que recae sobre la vida de Adán en sí o sobre la descripción bíblica de lo acaecido en Adán, al margen de la inspiración. (Si no está inspirado *al hagiógrafo* no es «tipo» *bíblico,* como se desprende de lo dicho por la P. Comisión Bíblica). En rigor sólo metafóricamente se puede hablar de un sentido figurativo de los hechos de Adán o del hecho de que el hagiógrafo describa con determinadas palabras los hechos de Adán. Ese hecho figurativo de los hechos de Adán ciertamente no es bíblico. (No hay inconveniente que lo sea. La descripción de Adán «in animam viventem» puede ser muy bien fundamento para el «antitipo» que se cumple en Cristo. El «tipo» no requiere más que una cierta semejanza, incluso metafórica). Es una simple intencionalidad

providencial impuesta por Dios a los hechos, independientemente y con anterioridad a su consignación por escrito. (Esto sólo, como antes se expuso, no bastaría para ser bíblico). Lo mismo creemos sucede con el sentido figurativo del hecho de que el hagiógrafo describa con determinadas palabras los hechos de Adán. Es simplemente una intencionalidad providencial impuesta por Dios a ese hecho literario, al margen de la inspiración, si se quiere contemporáneo con ella, pero extrínseca y formalmente distinta. (Si se admite que es verdaderamente «tipo» bíblico hay que admitir que «Dios lo inspiró al hagiógrafo»).

b) *Melquisedec «tipo» del sacerdocio eterno de Cristo.*

Otro ejemplo de sentido «típico» que nosotros alegamos fué el caso de Melquisedec. El Sr. Muñoz Iglesias lo analiza igualmente de una manera detenida. Y dice así: «San Pablo (Heb. 7, 3) ve un tipo del sacerdocio eterno de Cristo en el hecho de que Melquisedec sea presentado en Gen. 14: «sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum neque finem vitae habens». Ahora bien: el Melquisedec histórico tuvo seguramente padre, madre y principio y fin de sus días. No es, por lo tanto, el hecho histórico de Melquisedec lo que sirve de tipo. No es tampoco la descripción que de él hace el autor del Génesis, sino el hecho de que *no se describa* su padre, ni su madre, ni el principio ni el fin de sus días. Este no describirse algo no parece que pueda decirse inspirado. Mucho menos será inspirado el sentido figurativo de esa no descripción. (Seguramente que la inspiración bíblica no puede recaer positivamente sobre lo que *no es*. Pero así considerado, tampoco podría estar constituído el «tipo» en la Escritura por una vinculación positiva que Dios hiciese, al margen del hagiógrafo, a lo que, por hipótesis, *no estaba* en la Escritura). No queda más que una simple intención providencial de Dios de prefigurar en el hecho de esa no descripción de la genealogía de Melquisedec el sacerdocio eterno de Cristo. Intención, repetimos, extrínseca a la inspiración y que, aunque vaya implícita en el modo de inspirar al hagiógrafo, no está inspirada y por lo tanto no es estrictamente bíblica».
de *prefigurar*...» y que luego el Sr. Muñoz Iglesias explica). Intención, repetimos, extrínseca a la inspiración y que, aunque

vaya implícita en el modo de inspirar al hagiógrafo, no está inspirada y por lo tanto no es estrictamente bíblica».

A continuación expone el proceso de esta constitución típica, en la Escritura, de este pasaje de Melquisedec, aunque no sea—para él—bíblicamente inspirado. Dice así: «Dios tuvo intención de decir de Melquisedec lo que el hagiógrafo realmente dijo; y eso que Dios intentó decir, hizo que lo intentara también el hagiógrafo—inspiración formal—. Dios intentó que no dijera más, e hizo que el hagiógrafo no intentara decir más—intención formal también—. Dios intentaba que este no decir más el hagiógrafo sirviera de tipo al sacerdocio eterno de Cristo; pero no hizo que lo intentara también el hagiógrafo; luego esa intención no es formalmente inspirada, y si está allí no procede de la inspiración, es extrínseca a ella».

El Sr. Muñoz Iglesias ha expresado de una manera muy exacta la *posibilidad* y el proceso de cómo ese «tipo» que consiste en que *no se describa* algo puede estar realmente constituído en la Escritura. El no lo pone como inspirado porque el hagiógrafo no lo conoce. Para nosotros, ese mismo proceso, que tan bien ha descrito, es la vía por la que Dios constituye, tomando al hagiógrafo por instrumento—inspiración bíblica—, el «tipo».

A través de nuestro artículo hemos expuesto que el hagiógrafo puede ser verdadero instrumento sin requerir para ello tener un concepto unívoco de comprensión, en su instrumentalidad, con el conocimiento que la causa principal—Dios—intente imprimirle.

En las manos de Dios, el instrumento tiene posibilidades que no quedan recortadas por el conocimiento del hagiógrafo-instrumento. El instrumento, en este caso, debe de ejercer alguna acción *previa, preparatoria,* para encuadrarse en esa actividad de instrumento para esa obra total. Y ésta es todo ese conocimiento, que como expuso el Sr. Muñoz Iglesias, va afectado por la «inspiración formal», que en este caso es el sentido «literal» *directo*. Pero Dios, a través de éste, prolonga su acción inspiradora haciendo que esa descripción *literaria* de Melquisedec, vitalmente contenida en la mente del hagiógrafo, quedase *ordenada* a prefigurar *típicamente* el sacerdocio eterno de Cristo.

* * *

Nuestra conclusión final es ésta: Si de lo expuesto se concluye que el sentido «típico» es sentido bíblico «genuino», y que además lo es en sentido «estricto», hasta tal punto de haber sido «inspirado por Dios al hagiógrafo», y el cual pudo haber sido inconsciente de la constitución de los «tipos» en el A. T., sin dejar por ello de ser verdadero instrumento en las manos de Dios para la realización de esta obra, conforme a los principios doctrinales de Santo Tomás, entonces el argumento tomado de la analogía con el sentido «típico» es igualmente válido para probar la *posibilidad* bíblica—*sentido bíblico inspirado*—del «sensus plenior». Ya que fundamentalmente la dificultad y la solución son las mismas.

Fr. Manuel de Tuya, O. P.
Salamanca.-P. Facultad Teológica
de S. Esteban

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

Del 14 al 26 de Septiembre

13.ª Semana Española de Teología

Tema principal: Teología del Laicado

SESIONES DE LA MAÑANA

(Privadas, Profesores de Ciencias Sagradas)

Los días **14, 15, 16, 18 y 19**, a las diez y media, se tuvieron las sesiones *privadas* de «Estudio y discusión» sobre los temas:

1. *El Laicado en la Iglesia*. Además de las ponencias leídas, a las **7,15** de la tarde, se discuten las comunicaciones de los RR. PP. Joaquín María Alonso, C. M. F.; Basilio de San Pablo, C. P., y Bernardo Monsegú, C. P.
2. *El «YO» de Cristo (disputa Galtier-Parente)*. Comunicaciones de los RR. PP. Francisco de Paula Solá, S. J.; Aleandro de Villalmonte, O. F. M. Cap., y Bartolomé M. Xiberta, O. C.
3. *Cuerpo Místico e Iglesia Católica Romana*. Comunicación del R. P. Basilio de San Pablo, C. P.
4. *Objeto material de la fe divina: El problema del virtual revelado*. Comunicaciones del Dr. Manuel Ferro Couselo, Pbro., y de los RR. PP. José María Dalmau, S. J.; Manuel García Miralles, O. P.; José María Delgado, O. de M.; Juventino Macho, O. S. A., y Bartolomé María Xiberta, O. C.
5. *Potestad indirecta de la Iglesia*. Comunicación del Reverendo P. Lucas Gutiérrez Vega, C. M. F.
6. *El problema de España y la Iglesia española*. Comunicación del Dr. D. José María Saiz, Pbro.

Se iniciaron las tareas de estas sesiones el día 14, a las diez y media de la mañana, sobre el tema *El Yo de Cristo*. Actuó de Moderador el R. P. Joaquín Salaverri, S. J.

SESIONES DE LA TARDE

(Públicas)

DIA 14 DE SEPTIEMBRE

A las seis y media de la tarde

Dios, admitido por el hombre.—Prof.: Dr. D. José María Saiz, Presbítero. Catedrático en Monte-Corbán (Santander).

A las seis cincuenta de la tarde

La expresión «Santa Madre Iglesia», en la Teología. La Maternidad espiritual de la Iglesia.—Prof.: R. P. Manuel García Miralles, O. P., del Estudio General de los PP. Dominicos de Valencia.

A las siete y cuarto de la tarde

La Teología del Laicado. «El Estado de la cuestión».—Profesor: Dr. D. A. Esteban Romero, Pbro. Jefe de la Sección de Bibliografía del Instituto Francisco Suárez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

DIA 15 DE SEPTIEMBRE

A las seis y media de la tarde

Si nuestros textos de Soteriología responden a las necesidades de la Teología.—Prof.: R. P. Basilio de San Pablo, C. P. Secretario de la Sociedad Mariológica Española.

A las seis cincuenta de la tarde

Hombre-Dios y Dios-Hombre. Dos perspectivas cristológicas.—Profesor: R. P. Joaquín María Alonso, C. M. F., del Colegio Mayor de PP. Claretianos de Zafra (Badajoz).

A las siete y cuarto de la tarde

El Laicado y la Potestad de Orden.—Prof.: R. P. Emilio Sauras, O. P., del Estudio General de los PP. Dominicos de Valencia.

DIA 16 DE SEPTIEMBRE

A las seis y media de la tarde

Valoración teológica de las actas del Concilio Vaticano.—Profesor: R. P. Joaquín Salaverri, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas.

A las seis cincuenta de la tarde

Teología del Laicado.—Prof.: R. P. Abilio Alaejos, C. M. F., de los Padres Claretianos de Santo Domingo de la Calzada.

A las siete y cuarto de la tarde

Concepto específico y concepto analógico del sacerdocio cristiano.—Prof.: R. P. Bernardo Monsegú, C. P., de los Padres Pasionistas de Roma.

DIA 18 DE SEPTIEMBRE

A las seis y media de la tarde

La Formulación condicional del llamado motivo de la «Encarnación».—Prof.: R. P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. Cap., del Estudio Teológico de los PP. Capuchinos de Pamplona.

A las seis cincuenta de la tarde

Modernidad y Escolástica.—Prof.: R. P. Miguel Nicolau, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

A las siete y cuarto de la tarde

El Laicado y la Potestad de Régimen.—Prof.: R. P. Arturo Alonso Lobo, O. P., Catedrático de la Facultad Teológica de San Esteban, de Salamanca.

DIA 19 DE SEPTIEMBRE

A las seis de la tarde

Influjo de los PP. Griegos en la doctrina trinitaria de San Buenaventura.—Prof.: R. P. Alejandro de Villalmonte, O. F. M., Cap. de los PP. Capuchinos de Salamanca.

A las siete y veinte de la tarde

La Analogía del concepto de persona.—Prof.: R. P. José María Dalmau, S. J., del Colegio de San Francisco de Borja, de San Cugat del Vallés.

A las seis cuarenta y cinco de la tarde

Teología del Laicado. «El Laicado y la Potestad de Magisterio». Prof.: R. P. Felipe Alonso Bárcena, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

14.ª Semana Bíblica Española

SESIONES DE LA MAÑANA

(Privadas, Profesores de Ciencias Sagradas)

Los días 21, 22, 23, 25 y 26, a las diez y media, se tuvieron las sesiones *privadas* de «Estudio y discusión» sore el tema: *La divina inspiración de la Sagrada Escritura.*

Han presentado comunicaciones los RR. PP. José María Bover, S. J.; Luis Arnaldich, O. F. M.; Serafín de Ausejo O. F. M. Cap.; Fernando Sebastián y Pedro Franqueza, C. M. F., y el M. I. Sr. Dr. D. Gumersindo Cuadrado Maseda, Canónigo Lectoral de Mondoñedo.

Actuó de Moderador el M. I. Sr. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Jefe de la Sección Bíblica del Instituto «Francisco Suárez».

SESIONES DE LA TARDE

(Públicas)

Tema principal: Valoración sobrenatural del Cosmos, según la Biblia

DIA 21 DE SEPTIEMBRE

A las seis y media de la tarde

Una nueva teoría sobre las fuentes genesíacas.—Prof.: Reverendo Padre José Ramos García, O. M. F., de los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada.

A las seis cincuenta de la tarde

El Reinado de Dios en el Antiguo Testamento.—Prof.: Reverendo P. Maximiliano García Cordero, O. P., de la Universidad Pontificia de Salamanca.

DIA 22 DE SEPTIEMBRE

A las seis y media de la tarde

Duración del carisma de la inspiración en el Antiguo y Nuevo Testamento.—Prof.: R. P. Paulino Bellet, O. S. B., de los PP. Benedictinos de Montserrat.

A las seis cincuenta de la tarde

La Teología de la Historia en el Antiguo Testamento.—Profesor: R. P. Rafael Criado, S. J., de la Facultad Teológica de los PP. Jesuítas de Granada.

DIA 23 DE SEPTIEMBRE

A las seis y media de la tarde

Plenitud mesiánica.—Prof.: R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., del Colegio Mayor de PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).

A las siete menos diez de la tarde

Porro unum est necessarium (Lc. 10, 42).—Prof.: R. P. José María Bover, S. J., del Colegio de San Francisco de Borja, de San Cugat del Vallés.

A las siete y cuarto de la tarde

Dimensiones cósmicas de la cristología y soteriología paulinas.—Prof.: M. I. Sr. D. José María González Ruiz, Canónigo Lectoral de la S. I. C. de Málaga.

DIA 25 DE SEPTIEMBRE

A las seis y media de la tarde

Desearéis ver uno de los días del Hijo del hombre.—Profesor: R. P. José María Bover, S. J.

Los viajes de Jesús a Jerusalén según San Lucas y San Juan.—Prof.: R. P. Juan Leal, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

A las siete y cuarto de la tarde

El logos de San Juan y las realidades terrenas.—Prof.: Reverendo P. Serafín de Ausejo, O. F. M., Cap., de los PP. Capuchinos de Sevilla.

DIA 26 DE SEPTIEMBRE

A las seis de la tarde

El fin de las parábolas de Cristo y el Salmo 77.—Prof.: Reverendo P. Severiano del Páramo, S. J., de la Pontificia Universidad de Comillas.

A las seis y media de la tarde

La gravitación escatológica del Cosmos en el Nuevo Testamento. Prof.: M. I. Sr. D. José María González Ruiz, Canónigo Lectoral de Málaga.

NOTAS CRITICAS

J. AUER: *Die Entwiclung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*. Zweite Teil: *Das Wirken der Gnade*. Col. Freiburger Theologische Studien, 64. Volumen de 24×15, XI-266 pp. Friburgo de Brisgovia, Herder, 1951. Precio: 10'50 D. M.

Mons. A. Landgraf ha descrito con documentación exuberante la historia de la doctrina de la gracia desde los primeros albores de la Escolástica hasta el primer tercio del siglo XIII. Su trabajo es una primera parte de la monumental *Historia de los dogmas en la primitiva Escolástica*, que ha comenzado a publicar.

El Dr. J. Auer completa felizmente el estudio del sabio Obispo de Bamberg con su hermosa obra acerca del *Desenvolvimiento de la doctrina de la gracia en la grande Escolástica, habida especial consideración del Cardenal Mateo de Aquasparta*. Una primera parte, que trataba de la *esencia de la gracia*, fué publicada en 1942 (1). Pero está actualmente agotada, a causa de haber sido destruído el depósito de su tirada por el bombardeo de Friburgo de 1943. La Casa Herder prepara una segunda edición, que será recibida con aplauso por todos los amantes de la teología..

La segunda parte, que versa sobre *la acción de la gracia*, es la que ahora presentamos a nuestros lectores. En cuatro secciones estudia sucesivamente lo que puede el hombre, o sea la humana voluntad, sin la gracia; lo que puede con ella; el poder y el influjo de la gracia en el acto meritorio, exponiendo a este

(1) J. AUER.—*Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berucksichtigung des Kardinals Matteo d'Aquasparta*. Teil I: *Das Wesen der Gnade*. Vol. de XV-362 pp. Friburgo, Herder, 1942.

propósito la cooperación de la gracia y de la libertad humana; y, por último, la eficacia de la gracia, que trae consigo el espinoso problema de las relaciones entre la naturaleza y la gracia, es decir, entre lo natural y lo sobrenatural.

Cada sección se desarrolla en varios puntos. Así, la primera examina si el hombre puede hacer algún bien, si puede evitar el pecado, si puede observar la ley de Dios y si puede salir del estado de pecado sin la gracia.

Con la gracia puede el hombre merecer la vida eterna y su aumento, además del de la gracia misma. Por eso considera distintamente la posibilidad y el modo de merecer, y el objeto del mérito. Lo mismo que en la sección siguiente trata en primer lugar del libre albedrío humano y de la estructura formal del acto meritorio, para comparar seguidamente la gracia y la libertad. Y en la sección última comienza por exponer la eficacia de la gracia, para tratar luego de las relaciones entre la naturaleza y la gracia.

Termina el volumen con una mirada de conjunto, en la cual subraya las características principales de las diversas corrientes teológicas: Santo Tomás se preocupa ante todo de conocer a fondo la esencia metafísica de lo sobrenatural; San Buenaventura se fija particularmente en la eficacia de la gracia para la vida moral y religiosa del hombre; Escoto considera la gracia desde el punto de vista de la predestinación, y en relación con ella (p. 252).

El esfuerzo principal del autor no es el de oponer un sistema a otro ni el de criticar el uno por el otro, sino el de comprenderlos todos e interpretarlos en su contexto doctrinal e histórico (p. 58). Algo así como Mateo de Aquasparta, que es el teólogo de la *via media*, y que, influído por Santo Tomás y por Odón Rigaud, completa el sistema de San Buenaventura.

La obra es a la vez histórica y especulativa. Su organización, como se echa de ver por el resumen que hicimos al principio, es perfectamente lógica y de sabor clásico. La documentación en que se apoya es selecta y abundante, utilizando copiosamente las fuentes impresas y manuscritas. La probidad científica y el estilo alerta están a la altura de su contenido. El autor domina perfectamente los materiales y la doctrina. Obra, en suma, muy bien trabajada y presentada, que se lee sin esfuerzo y con placer.

Esperamos con ansia las otras dos partes que faltan de la obra completa: sobre la justificación y sobre la predestinación. La recomendamos vivamente a nuestros lectores, y, al igual que la de Mons. Landgraf, desearíamos que alguien la tradujese a nuestra lengua.

Fr. Santiago Ramirez, O. P.

J. Alfaro, S. J.: *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano* (1274-1534). 24 × 17. 422 pp. Madrid, C. S. I. C., 1952.

En 1946 publicaba el P. Enrique de Lubac, S. J., un volumen, *Surnaturel, Etudes Historiques,* que se ha hecho famoso por las controversias que ha suscitado. No era para menos. Se rechazaba de plano la doctrina común de los teólogos desde hace más de tres siglos sobre el estado de la naturaleza pura.

Según de Lubac, esa doctrina, contra la cual reaccionó Bayo con razón, es el fruto de la distinción bizantina entre la potencia ordinaria y la potencia absoluta de Dios, que en hora mala puso de moda en teología Guillermo de la Mare. Cayetano la introdujo de contrabando en el tomismo, y así pasó a las escuelas teológicas del siglo XVI, perdurando hasta el presente como moneda legal, cuando en realidad es opuesta a Santo Tomás y a toda la teología de los siglos medios. La teología verdaderamente tradicional enseñó siempre la unidad del fin último de la naturaleza humana, que consiste en la visión facial de Dios. Esta es naturalmente apetecida por el hombre como su última perfección y complemento. No es dable, por consiguiente, otro fin último correspondiente a la naturaleza pura, que no tiene razón de ser, ni fué conocida por la teología clásica.

La verdad histórica y teológica es, sin embargo, muy otra, como lo demuestra plenamente el P. Juan Alfaro en la hermosa obra que reseñamos, y que fué presentada en la Universidad Gregoriana como tesis doctoral. Una parte de ella había visto ya la luz pública en *Gregorianum* y en *Archivo Teológico Granadino*. Su autor es ahora Profesor de Teología Dogmática en la Facultad Teológica que los Padres de la Compañía de Jesús tienen en Granada.

Es exacto que Cayetano afirmó la posibilidad del estado de la naturaleza pura y de una bienaventuranza natural correspondiente a ese estado, pero lo dedujo lógicamente de la gratuitidad de la visión facial de Dios como esencial y eminentemente sobrenatural, que era una verdad inconcusa para el Angélico y todos los demás teólogos.

Es más: los antiguos teólogos anteriores y contemporáneos de Santo Tomás admitían casi unánimemente que tanto los ángeles como el hombre fueron creados en estado de naturaleza pura—*in puris naturalibus*—antes de ser elevados al orden sobrenatural. Santo Tomás mismo, a pesar de enseñar lo contrario, es decir, que fueron creados desde el primer momento de su existencia en gracia y justicia original, reconoce que pudieron ser creados en estado de naturaleza pura, y repetidamente habla de ese estado como posible, y de la bienaventuranza natural que le hubiera correspondido si se hubiese dado sin el destino y la elevación a un fin sobrenatural.

No hay, pues, innovación alguna en Cayetano sobre este punto, ni ruptura con la tradición teológica. Pedro Paludano enseñó expresamente en la primera mitad del siglo XIV que semejante bienaventuranza sería perfecta en su género, y por la misma época expuso Tomás Angélico—Tomás Sutton, según todas las probabilidades—las mismas ideas que Cayetano deduciría casi dos siglos más tarde. Y aunque éste no le cite expresamente, es más que probable que conoció su *Liber Propugnatorius* cuando, todavía muy joven, enseñaba en Padua y en Bolonia; pues lo conocía y lo citaba Silvestre Pierias, que vivía y escribía por entonces en el mismo Convento que Cayetano. Añádase que medio siglo antes que Tomás de Vio enseñó Dionisio Ryckel, llamado vulgarmente Dionisio Cartujano, la mismísima doctrina, con toda la claridad deseable.

Otra cosa es respecto del deseo natural e innato de ver a Dios cara a cara. Cayetano lo niega rotundamente, al igual que Dionisio Ryckel, porque le parece incompatible con la sobrenaturalidad y la gratuitidad de la eterna bienaventuranza. Los tomistas anteriores, lo mismo que los escotistas y otros teólogos, lo admitieron sin reparo alguno, porque ni unos ni otros se habían dado cuenta de esa dificultad.

En Santo Tomás se dan con frecuencia textos que parecen admitirlo, aunque en otros lugares parece negarlo. Su verdadero pensamiento no es tan fácil de adivinar como piensa de Lubac. Y mientras no conste con absoluta certeza que el Santo Doctor afirmó la naturalidad de dicho deseo, no se puede asegurar que Cayetano rompió con Santo Tomás.

Mas sea de esto lo que fuere, lo cierto es que en la tradición tomista y teológica anterior no se hacían solidarias esas dos tesis: la de la posibilidad del estado de la naturaleza pura y la de la imposibilidad del deseo innato y natural de ver a Dios cara a cara. Los teólogos y tomistas anteriores a Cayetano, salvo Dionisio Ryckel, admitieron la primera sin negar la segunda: ejemplo típico, el Ferrariense, que critica a Cayetano respecto de la segunda y está de perfecto acuerdo con él respecto de la primera. Ryckel y Cayetano negaron las dos, que para ellos eran perfectamente solidarias y esencialmente conexas.

El P. Alfaro ha consultado la mayor parte de las obras teológicas impresas de toda esa época y gran número de las todavía inéditas, aduciéndolas e interpretándolas con probidad científica y sin ideas preconcebidas. De su paciente y atildado estudio se deduce que la tesis de de Lubac no tiene fundamento histórico ninguno. Y se comprenden fácilmente sus repeticiones e insistencias: eran necesarias para poner las cosas en su punto.

Lástima que haya salido de las prensas con tantas erratas e incorrecciones gramaticales, debidas en su mayor parte, según parece, a la incuria e impericia de los tipógrafos, que suele ser muy grande. Todo hace suponer que el autor no ha corregido las pruebas.

Mas a pesar de ello, y aunque el trabajo se pueda completar con una más amplia investigación de las obras impresas y manuscritas de ese período de la teología escolástica y de otros anteriores, la presente obra, tal como está, es un modelo de investigación científica y, por tanto, digna del mayor encomio.

S.

PH. DELHAYE: *Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle*. 8.°, de 72 pp. Lille, Libr. Giard, 1950.

Que un alma superior rige los seres vivientes, o por lo menos los hombres, es una doctrina enseñada bajo diversas formas por las escuelas filosóficas antiguas: platónica, estoica y aristotélica. Plotino la sintió vivamente. Igualmente los Padres griegos, como Orígenes, Eusebio Pánfilo, S. Basilio, San Gregorio Niseno y Dídimo. En San Agustín halló un eco profundo, particularmente en su obra *De quantitate animae*, cap. 32: ¿es una el alma de todos los hombres, o es múltiple?

El texto agustiniano, tan leído y releído en los siglos posteriores, excitó la curiosidad de los hombres de letras y llegó a inquietar hasta a los Reyes: Carlomagno, Lotario I y Carlos el Calvo. Un monje de Beauvais, siguiendo las huellas de Macario Escoto, interpretó el texto de San Agustín como favorable a la existencia de un alma universal. Odón, antiguo Abad de Corbie y promovido a la sede episcopal de Beauvais, se alarmó de esa doctrina, y rogó a Ratramno de Corbie de refutarla por escrito.

Así comenzó la controversia entre Ratramno y el monje anónimo sobre el alma universal. Este no se creyó verdaderamente batido por el breve escrito de Ratramno (*Brevis responsio*), que Odón le comunicó. Pide nuevas explicaciones, que Ratramno procura darle en un *Parvus libellus*, tratándole al mismo tiempo de hereje obstinado, que debe ser sometido a las censuras eclesiásticas. Pero el Obispo cree que dicha respuesta es todavía demasiado somera para un juicio y una censura tan graves, y ordena en consecuencia al monje que redacte otra más amplia y motivada. Obedece Ratramno, y escribe su *Tractatus de anima ad Odonem Bellovacensem*. Trabajo considerable que se creía perdido y de que sólo se conocían algunas frases citadas por Mabillón, pero que ha sido encontrado en 1945 por Dom Lambot en la Biblioteca Nacional de París. Gracias a ese hallazgo, el autor ha podido describir las ideas de ambos contrincantes: Ratramno es un buen teólogo y excelente razonador, pero no tiene el sentido histórico de su adversario. En esta polémica se mezcló además el problema de los universales, que tanto apasionaba por aquellas calendas.

El Profesor de la Facultad Teológica de Lille ha seguido paso a paso las peripecias de tan apasionante controversia. Guiado por su fino sentido crítico, y respaldado por una abundante información sobre la materia, ha logrado escribir un nuevo y brillante capítulo de la historia de las doctrinas de la época carolingia.

R.

PH. DELHAYE: *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Etude théologique*, 8.°, de 324 pp. Lille, Facultés Catholiqes. 60, Boulevard Vauban, 1951.

GODEFROY DE SAINT-VICTOR: *Micocrosmus. Texte établi et présenté par Ph. Delhaye*, 8.°, de 296 pp. Lille, ibid., 1951.

Estudio magnífico sobre Godofredo de S. Víctor y sus obras, especialmente sobre su *Microcosmus*, que el señor Delhaye edita por primera vez. Se tenían pocas noticias de su autor, y éstas desfiguradas y falsas en su mayor parte. Escritores de la talla de Grabmann, Manitius, de Wulf y de Ghellinck, se han equivocado lamentablemente sobre el carácter, el contenido y las fuentes del Microcosmus, que no posee precisamente el espíritu dialéctico de Aristóteles ni se inspira en Bernardo Silvestre ni en Teodorico de Chartres. Delhaye rectifica esos errores y renueva por completo el asunto, gracias al examen minucioso de su *Fons Philosophiae* y de su *Microcosmus*, en donde se encuentran numerosas confidencias autobiográficas.

Godofredo nació hacia 1125-1130; estudió artes en París entre 1140-1150, en la escuela del Petit-Pont fundada por Adám de Balsham; cursó teología entre 1150-1155; ingresó en la Abad'a de S. Víctor hacia 1155-1160; fué desterrado de la misma hacia 1180, y volvió a ella como sacristán en 1194.

En S. Víctor escribió su *Fons Philosophiae* después de 1176, y ejerció las funciones de predicador. De esta época nos quedan una colección de *Sermones*, además de dos producciones musicales: una *Paráfrasis del Magnificat* y un *Planctus* sobre los dolores de la Virgen, que preludian al *Stabat Mater*.

Pero la estima de los filósofos, y en particular de Séneca, que manifiesta en su *Fons Philosophiae*, desencadenó las iras del terrible Abad Gualterio, el famoso autor del libro *Contra quatuor*

labrynthos Franciae, que no podía soportar la que él creía profanación de la doctrina cristiana por el uso de los filósofos. Precisamente Séneca es el peor de todos, según él: *peior ceteris*. Lo expulsó, por consiguiente, de su Abadía y lo recluyó en un Priorato fuera de París. Pero he aquí que, precisamente por eso, le tildan de perezoso y haragán, que pasa su vida vegetando. Entonces, ya entrado en años, reacciona y escribe su *Microcosmus* (hacia 1185), para que vean que sabe trabajar como el primero. Obra considerable, especie de enciclopedia de antropología, de psicología y de moral.

La analogía del hombre con el mundo entero, es decir, del microcosmo con el macrocosmo o megacosmo, es muy antigua. Los filósofos y los Padres de la Iglesia la emplearon con frecuencia. De ellos pasó a los escritores de la baja edad media. Nuestro autor la explota con ingenio y con fortuna, aunque en el estilo alegórico de su tiempo y según los gustos de la propia Abadía de S. Víctor.

Más que en cuanto al cuerpo, debe subrayarse esa analogía en cuanto al alma, y esto de dos maneras: en cuanto a sus dotes de naturaleza y en cuanto a sus dotes de gracia. La primera pertenece a la filosofía; la segunda a la teología. Godofredo distingue cuidadosamente naturaleza y gracia, fe y razón, filosofía y teología. La naturaleza, la razón y la filosofía tienen sus bienes y prerrogativas propias, que se deben reconocer y respetar. La gracia supone a la naturaleza, y la eleva y perfecciona: es sanante y elevante al mismo tiempo en el estado actual de la naturaleza caída.

Godofredo es un humanista cristiano. Sin enseñar expresamente la posibilidad del estado de la naturaleza pura, su doctrina parece reclamarla (p. 74-75, 173). Se opone al rigorismo y pesimismo llamado agustiniano, que reinaba casi universalmente en las escuelas por aquellos tiempos. Como Gilberto de la Porrée, Simón de Tournai y Alano de Lille, exime de culpa moral los movimientos primo-primos del apetito sensitivo (p. 66-67, 86).

Sin ser precisamente un genio, Godofredo es un autor de importancia. A pesar de sus lagunas científicas y filosóficas, sus obras revelan un espíirtu alerta y realista.

El Profesor Delhaye ha sabido poner de relieve todas las cualidades de Godofredo y de su *Microcosmus*, haciendo revivir

su época agradablemente. Las abundantes notas ilustrativas y la edición completa del *Microcosmus,* así como los diversos grabados que la acompañan, suponen un trabajo, un cuidado y un gusto exquisitos. Una serie de índices de capítulos, de citaciones bíblicas, de obras y autores citados en el aparato crítico, de ideas y términos característicos, amén del analítico, la hacen perfectamente manejable y utilizable. Obra, en suma, plenamente lograda y modelo en su género.

R.

Bartolomé de las Casas Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias.

(Volumen primero. 22 × 16 cms. XXIV + 776 págs.) Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Sevilla, 1953.

Tenemos que saludar la aparición de la presente obra como la más seria y decisiva aportación al estudio del tan discutido Padre Las Casas de cuantas vienen realizándose en estos últimos años. Su autor, el catedrático de Derecho e Instituciones Canónicas Indianas en la Universidad de Sevilla, D. Manuel Giménez Fernández, lleva más de un decenio dedicado a la ímproba tarea de rehacer, o de deshacer, documental y críticamente, la versión estrecha o torcida que nos habían ofrecido autores superficiales o apasionados acerca de la personalidad y de la obra del que él califica de «el más ilustre de los sevillanos y el más genial de los españoles» de cuantos intervinieron en las Indias.

Acreditada ya la preparación y conocimiento del terreno que el Sr. Giménez Fernández posee, con la publicación anterior de otros siete estudios sobre temas indianos, casi todos relacionados con el Defensor de los indios, entra ahora de lleno a medir su dimensión gigantesca en los múltiples aspectos de su actividad con un conocimiento vastísimo de la época, del ambiente y de los hombres con quienes el personaje estudiado convive y se relaciona.

Para formarse una idea del esfuerzo realizado por el autor en la composición de esta obra, basta decir que, aparte de los 123 autores por él consultados y citados, pasan de 700 los documentos que en ella utiliza y de los cuales son inéditos más de 200.

La conveniencia y aun la necesidad de exhibir en un estudio sobre Las Casas tan ingente bagaje documental, se echará de ver si se tiene en cuenta que no faltaron impugnadores de aquél, que también usaron y abusaron de los documentos para impugnarle, fiados en esa especie de fetichismo que el aparato crítico y documental produce siempre en el lector no preparado.

Pero el Sr. Giménez Fernández no sólo deja tamañitos a los que por ese procedimiento pretendieron desautorizar a Las Casas, abrumándoles con su enorme esfuerzo de investigador de buena ley (similia, similibus curantur), sino que se para cuando hace falta a descubrir el «truco» de los que, «con un llamado estudio preliminar y la copia ajena de documentos contradictorios de las conclusiones que en aquél sostienen», alcanzan fama ante el vulgo de grandes historiadores.

Es principalmente a D. Manuel Serrano y Sanz en «El Gobierno de las Indias por frailes Jerónimos», a quien alude el autor en las precedentes palabras, calificándole de «antilascasiano declamador» y al que refuta de modo contundente en numerosos pasajes de su obra, demostrando que los errores en que incurre acerca de Las Casas, tanto como del prejuicio y la animosidad, proceden de haber escrito «sobre copias sin orden ni concierto» de los documentos, y no sobre los originales, cuyo contenido prueba muchas veces lo contrario de lo que de ellos pretende deducir Serrano y Sanz.

Este primer volumen, con sus ochocientas páginas y cerca del millar y medio de notas, se ciñe solamente a dos años (1515-1517) de la actividad del P. Las Casas, pues el propósito del autor, «en los que habrá de estudiarle» como político posibilista en la corte de Carlos I y colonizador de Cumaná (1517-1522), como misionero dominico y evangelizador de Vera Paz (1522-1539), como inspirador de las Leyes Nuevas de Indias y obispo de Chiapa (1539-1549), como tratadista jurídico y político (1549-1558), y como consejero de S. M. Felipe II (1558-1566)». Es decir, el P. Las Casas entero y completo, si no en los pormenores biográficos de su vida privada, en toda la colosal amplitud de su haber ideológico, humanitario y apostólico.

A grandes rasgos, pues no es posible otra cosa en una nota bibliográfica, la tarea del autor en esta primera época de la actuación del Defensor de los indios, consiste principalísimamente en

demostrar la veracidad de sus informes y denuncias acerca de la tiranía y calamitoso desgobierno que venía ejerciéndose en las tierras recién descubiertas, en que fundaba la necesidad de la reforma que venía a solicitar de las autoridades de la metrópoli.

Mal año para los «declamadores antilascasianos» y para cuantos se empeñan en fingir una leyenda áurea en torno al descubrimiento y primeros años de la conquista, ante el análisis y minucioso proceso de las personas, de las intenciones y de los hechos que el Sr. Giménez Fernández realiza acerca de ese primer periodo. Espiguemos, por vía de ejemplo, algunas de las conclusiones por el autor deducidas a vista de un cúmulo abrumador de testimonios contemporáneos, los más fehacientes.

Si es indudable que los «móviles misionales» influyeron en la mente de Isabel, y que de haber ella sobrevivido, las cosas hubieran sucedido muy de otro modo, «en cambio, para Fernando V, las islas primero, y la Tierra Firme después, fueron siempre consideradas exclusivamente como objeto de explotación económica». Lo mismo en el ánimo de Colón que en el de Fernando, la empresa capitulada en Santa Fe, «fué pura y simplemente económica, donde no se buscaban almas que convertir, ni el camino para rescatar los Santos Lugares», como las conveniencias políticas hicieron proclamar después al Rey y al Virey, sinó, «perlas, oro, especiería y otras cualesquier cosas y mercaderías de cualquier especie, nombre y manera que sean». A esta finalidad meramente comercial respondió plenamente la conducta de los dos hombres, Fonseca y Conchillos, por cuyas manos indignas corrió desde el principio la dirección de los asuntos de Indias y cuyos agentes en ellas «vendían al mejor postor escribanías y demás cargos». Las semblanzas que de estos dos desaprensivos personajes nos ofrece el autor, están trazadas de mano maestra

En torno de ellos se movían numerosas «camarillas de aprovechados burócratas y politicastros» cuyo dominio absoluto en las Indias estaba representado por el tesorero Miguel de Pasamonte, hechura de Conchillos y muy protegido del Rey a quien escribía indisponiéndole con los gobernadores y «determinando la dura persecución que amargó los últimos días de Nicolás de Ovando, de cuyo rico patrimonio indiano se incautó por orden real, administrándolo con notable provecho propio».

Si aun antes de la venida a España de D. Carlos (y mucho más

después), fueron cohechados sus privados flamencos, con la honrosa excepción de Adriano, los cohechadores fueron, «primero, Fernando V y luego los mal afamados aragoneses de su camarilla». Del Tesorero de la Casa de Contratación, por no citar más que un caso de usufructuarios de altos cargos, basta decir que jamás rindió cuentas limpias y que después de su muerte tuvieron que ser embargados sus bienes «para responder de sus cuantiosso alcances».

Con razón podía escribir Cisneros al príncipe D. Carlos, refiriéndose al caótico estado del gobierno de las Indias, que «todo aquello estaba perdido así en lo espiritual como en lo temporal» a causa de que los que «se habían enviado para entender en proveer en las cosas de aquellas Indias, se habían corrompido con intereses».

La venida de Las Casas a España en 1515 a solicitar y proponer el remedio de tantos males, no podía estar más justificada, y convencido Cisneros de que «nadie podía informarle con tanta veracidad como el clérigo sevillano», no solo desoyó las réplicas que a sus memoriales opusieron los interesados, sino que tomó en consideración todas sus propuestas en orden a la reforma general de las cosas de las Indias incorporándolas al plan entonces elaborado con aquél objeto.

Pero fué lástima grande, para América y para España, primero, que los hombres escogidos para implantar la reforma distasen mucho de estar a la altura que dicho encargo requería, y después, que agravada la enfermedad y precipitada la muerte del Cardenal Gobernador a causa de las intrigas de sus adversarios, arraigasen los males de las Indias en forma tal, que resultase casi imposible su remedio cuando más tarde, y también a petición de Las Casas, quiso aplicárselo Carlos V.

Con las someras indicaciones que preceden hay lo suficiente para inferir que la figura y el alcance de la actuación del Defensor de los indios en este primer período, quedan de tal manera realzados en el libro del Sr. Giménez Fernández, que no vacilamos en afirmar que, cuantos escritores hayan de tratar en adelante con probidad histórica de aquel personaje, tendrán que hacerlo distinguiéndose dos épocas distintas en el modo de enjuiciarle: antes y después del estudio del Sr. Giménez Fernández.

Fr. Manuel M.ª Martinez, O. P.

BIBLIOGRAFIA [1]

HEINISEH, PAOLO: Prof. nell'Università di Nimega. *Teologia del Vecchio Testamento*. In-4, II ed. 1950, pag. xx-448. Casa editrice Marietti. Via Legnano 23. Torino.

El comentario bíblico italiano—«La Sacra Bibbia»—que está en curso de publicación, bajo la dirección de Mons. Garofalo, se ha enriquecido con un nuevo volumen: la «Teologia del Vecchio Testamento», del profesor Heinisch. La obra que se presenta al público es una «retractación», actualizada y aumentada de la misma obra que el autor publicaba en Bonn, en 1940, por el editor Hanstein.

La obra, después de una breve introducción (págs. 1-28) sobre el objeto, finalidad y bibliografía (págs. 1-4); sobre la revelación divina como fuente de la religión del A. T. (págs. 6-18), y sobre la vida religiosa de Israel (págs. 22-28) expone la teología del A. T. en cinco grandes secciones.

I) DIOS. Existencia de Dios. Nombres de Dios. Su unidad—monoteismo—incorporeidad, perfección, santidad, omnipotencia, inconmensurabilidad y omnipotencia, omnisciencia, justicia, amor y misericordia. Y una amplia sección sobre la preparación al misterio trinitario.—II) LA CREACION. Los ángeles, los demonios, el mundo, el hombre.—III) LA CONDUCTA DE VIDA. Los deberes para con Dios, para con el prójimo, para consigo mismo. Deberes en la familia. El culto de Dios: sacrificios, fiestas, plegarias, votos, ayuno. El pecado, las consecuencias del pecado, la conversión, el dolor en la vida.—IV) EL MAS ALLA. El estado después de la muerte, la recompensa en el más allá, la resurrección.—V) LA REDENCION. El juicio sobre los pueblos, el juicio sobre Israel. El nuevo reino de Dios: la restauración de Israel, la conversión del mundo pagano, magnificencia de la edad mesiánica. El Mesías: la persona del Mesías, la obra del Mesías, el Mesías en su pasión y gloria, espectación bíblica y antiguo-oriental del Redentor. Un índice alfabético y otro bíblico facilitan grandemente su manejo.

Los principales apartados de su índice, que hemos presentado, son prometedores. La obra en su conjunto es excelente, o mejor dicho, lo es en el aspecto en que es desarrollada. Sin duda que lograr perfectamente

---

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la Sección de *Libros Recibidos*.

una teología bíblica es una de las mejores aspiraciones de un exégeta. Pero el logro, no sólo de su empeño, sino incluso del mismo enfoque a desarrollarse, es muy difícil. Bien lo prueban—y el mismo Heinisch lo reconoce en el prólogo—las diversas tentativas de enfoque en las publicaciones recientes. Es que la teología bíblica es la esencia de la exégesis. Y esta meta es un ansia especialmente en nuestros días, al superarse la fase de transformar los tratados exegéticos que fueron en ocasiones un arsenal de datos de erudición positiva, pero con lo que venía a darse la paradoja que debiendo, en los comentarios bíblicos, exponerse la palabra de Dios, se venía a exponer en ocasiones, en su lugar, con aquel enmarañado bosque de erudición, la palabra humana. La reacción a todo esto vino. Y hoy es al campo del contenido teológico a donde se orienta la exégesis. Y de ahí el ansia de una síntesis orgánica de este contenido, que es el que da por resultado los diversos esfuerzos y ensayos de teología bíblica.

La obra de Heinisch tiene también su punto de vista. El mismo autor dirá la dificultad de su empeño, ya que son muchos los conatos de enfoque, sin que él pretenda poder complacer a todos. Heinisch presenta una *síntesis* orgánica o yuxtapuesta del pensamiento teológico bíblico del A. T. No hay duda que esto tiene gran utilidad, y que es una forma de presentar la teología bíblica. Nosotros quisiéramos más. Claro está que el autor es muy dueño de realizar su propósito. Desearíamos que se tuviese con más frecuencia y mucha mayor extensión (acaso el autor se encuentra condicionado por la síntesis que presenta) las culturas circundantes religiosas de Israel para hacer ver aún mejor la superioridad de éste, lo mismo que desearíamos que en toda esa selecta yuxtaposición de textos bíblicos fuesen íntimamente articulados, de tal manera que se pudiese ver la íntima relación teológica que entre ellos existe en su aspecto progresivo y en su aspecto de unidad total. Desearíamos—reconociendo que no es deficiencia del autor sino cuestión y propósito de enfoque—una elaboración teológica más acabada, más valorada, más completa de todos esos elementos.

No obstante estas observaciones que hacemos, consideramos la obra de Heinisch como auxiliar utilísimo de trabajo para el exégeta.

M. T.

La vida y doctrina de Jesucristo Nuestro Señor, por JULIO LEBRETON, S. I., profesor del Instituto Católico de París. Traducción del P. FELICIANO CERECEDA, S. I. Prólogo del P. VICTORIANO LARRAÑAGA, S. I., profesor de Sagrada Escritura. Tercera edición española. 25 × 17 cms., 604 páginas. Lujosa encuadernación en tela y oro, con cubierta, ptas. 150.— Editorial Razón y Fe, S. A. Exclusiva de venta: Ediciones FAX. Zurbano, 80. Apartado 8001. Madrid.

La obra del P. Lebreton, sobre Jesucristo, es ya clásica. Bastaría citar su nombre, de prestigio científico sólido, para garantizar el valor de este estudio. La edición que hoy se presenta es la 3.ª versión española, que a su vez proviene de la 19.ª edición francesa: buena garantía para una obra de

estructura científica. Como de ella ya se ocupó la crítica desde las páginas de esta revista, sólo haremos unas breves indicaciones.

«La vida y doctrina de Jesucristo N. S.», de Lebreton, tiene dos cualidades muy características. Es un estudio serio, rigurosamente científico y profundo. Lebreton es hombre de profundidad, unida a una claridad transparente en la exposición de su pensamiento, que no lo enturbia la rica y sana erudición que utiliza. Otra cualidad es el sentir religioso que hace fluir por sus páginas. No es el estudio frío, el análisis escueto; es la exposición de la vida y doctrina de Jesucristo destilando espiritualidad: la que fluye de la enseñanza de Jesucristo y la del expositor. El mismo dice: «Conocer a Cristo N. S., comprenderle en la medida que nos lo concediese la gracia del Espíritu Santo, ese era todo nuestro esfuerzo en el curso de las conferencias de aquellos diez años y esa es también la ambición de este libro»: el fruto de diez años de enseñanza en el Instituto Católico de París. La presentación de la obra es selectísima.

M. T.

De Corredemptione Beatae Mariae Virginis (Disquisitio Historica) auctore Junipero B. Carol, O. F. M.—Civitas Vaticana, 1950. En cuarto mayor, pp. 643.

La presente obra que figura con el número primero de la sección teológica del *Franciscan Institute Publications*, de Nueva York, versa acerca de un tema de palpitante actualidad, cuya importancia nadie puede discutir, desarrollado, además, por un autor de reconocida competencia en la materia.

Desde las primeras páginas el P. Carol ciñe su pensamiento a la Corredención objetiva inmediata (p. 46), que con mucha más propiedad designa Santo Tomás con el nombre de *perfectiva*. ¿Tiene la Corredención mariana objetiva fundamento sólido en la tradición? He ahí la pregunta a la cual se propone el P. Carol contestar a lo largo de su extensa obra. Para lo cual divide ésta en tres partes: «Post *caput praeliminare*, in quo de fundamento proximo Corredemptionis marialis agendum est, revelationis fontes ita excutiuntur, ut primo de Corredemptione juxta Sacram Scripturam (*pars prima*), postea vero de Corredemptione juxta traditionis documenta (*pars secunda*) pertractandum sit. Sequitur deinde synthesis doctrinalis in qua prolata testimonia systematico ordine colligere curabimus, et tandem, in *parte tertia*, ecclesiastici Magisterii testimonia perlustranda sunt» (p. 53).

En la exposición de la primera parte comienza planteándose a sí mismo la cuestión de esta manera: «Utrum doctrina de Beatae Virginis Corredemptione formaliter implicite revelata sit» (p. 73). Francamente, esta manera de estudiar el contenido de la revelación acerca de la Corredención mariana nos parece improcedente, en primer lugar, porque en cierto sentido prejuzga la cuestión dando por supuesto que se contiene en ella, adelantando así un apriorismo que no debe existir en estas cuestiones. Además, porque la fórmula empleada por el autor «formaliter implicite» es de sentido muy ambiguo, como lo prueba el hecho de que el mismo P. Carol, en las

páginas 74-75, se sirve de ella en tres acepciones distintas: una como equivalente a «formaliter», otra a «implicite», y por último una tercera en la de «formaliter implicite», siendo así que estos términos expresan modos muy diversos de hallarse una verdad contenida en la revelación divina, y en sentir nuestro, el término compuesto «formaliter implicite» es antitético en sí mismo, por lo cual no es aceptado por buen número de teólogos. Mucho mejor hubiera sido que el autor examinara primero, de un modo general, si en la revelación se contiene la cooperación de María a la obra de nuestra salud, para lo cual no basta solamente que el Proto-Evangelio determinara después el sentido de la cooperación de María contenida en la Escritura, y fijara, por último, el sentido de hallarse aquélla en la revelación divina.

Se ve que en esta primera parte el P. Carol va directamente a la demostración de su tesis de que la «mulier» del Proto-Evangelio significa en sentido literal a la Virgen María, por lo cual su demostración escriturística en favor de la Corredención mariana se centra exclusivamente en el Proto-Evangelio, ya que en San Pablo no hay alusión a la mujer, ni por medio de él se puede probar directamente su existencia (p. 99). Una vez sentado que la «mulier» del Proto-Evangelio, en sentido literal, significa sólo la Virgen María (pp. 86-91), la conclusión de que la Corredención mariana perfectiva está revelada «formaliter implicite» le parece cosa manifiesta (página 120).

Pero es aquí precisamente donde se abre una serie de interrogantes acerca de la significación de la «mulier» del Proto-Evangelio, de la naturaleza de su intervención en la ruina del hombre y del significado de la cooperación de su antitipo en la restauración del mismo, que hace totalmente ineficaz esta manera de argumentar por solo el Proto-Evangelio para probar la Corredención mariana.

En el argumento patrístico el P. Carol es mucho más sobrio y objetivo. Ya al tratar de la Escritura había reconocido que no existe uniformidad en los Padres en cuanto a la interpretación mariológica del Proto-Evangelio (p. 103), y que el número de los mismos que lo interpretan en ese sentido es demasiado exiguo para que se pueda hablar de consentimiento patrístico (p. 104).

Comúnmente los Padres conciben a la Virgen María como la nueva Eva cuya intervención en la reparación del hombre caído no excede los límites de su consentimiento en la Encarnación, y de su intercesión poderosa en el cielo. «In omnibus textibus Patrum, hucusque nobis notis, exhibetur utique Beata Virgo tanquam causa nostrae salutis et quidem moralis et formalis, sed ex contextu vel ex locis parallelis evidens fit Patres *exclusive* prae oculis habere vel liberum Deiparae consensum in Incarnationis mysterium, vel etiam quandoque ejus potentissimam in caelis intercessionem. Hoc sensu intelligendae sunt quamplures Patrum locutiones, primo intuitu absolute adscribentes Deiparae omnes Redemptionis effectus, sed attente contextum perlegenti, sat restrictive» (p. 140).

Por tanto, no se puede afirmar que los Padres enseñen de una manera formal la Corredención objetiva, aun cuando nosotros la podamos *deducir*

de sus afirmaciones mediante el raciocinio. «Docent illi (Patres) concordes Beatam Virginem ad Incarnationem redemptricem scienter et volenter cooperatam fuisse. Exinde tamen colligendum non est SS. Patres (saltem ex textibus hucusque notis) cooperationem immediatam in ipso opere redemptivo Christi revera docuisse. Aliud est enim talem cooperationem ex doctrina Patrum per quandam elaborationem *nostram* facile deduci posse, et aliud est ipsos Patres de tali deductione cogitasse quando relata verba proferebant. Possibile est eos ad hanc ulteriorem Virginis causalitatem attendisse; sed hucusque nec probatum est nec *probabile*» (p. 149).

Y un poco más adelante concluye: «Salvo meliori judicio, ad solidam demonstrationem doctrinae de *immediata* Virginis Beatissimae cooperatione ad *objectivum* Redemptionis nostrae opus, non sufficiunt testimonia Patrum ab auctoribus hucusque prolata. Attamen, praedicta doctrina *aliunde sufficienter stabilita* (somos nosotros los que subrayamos), legitime, ni fallimur, possunt et Patres invocari, quippe qui in eorum scriptis quaedam inicia, immo et elementa non spernenda, tradiderunt quae a generationibus ulteriorem ac perfectionem veluti amplificationem vel explicationem acceperunt» (p. 150).

Hemos querido trasladar estos atinados juicios del P. Carol por juzgarlos del mayor interés para la recta interpretación de la doctrina mariológica de los Padres, y para la inteligencia de la argumentación del autor en el resto de la obra. ¿Dónde encontrar ese fundamento suficiente de la Corredención mariana objetiva e inmediata? El P. Carol cree hallarlo en la tradición de la Iglesia, con cuyo objeto analiza los testimonios de una cantidad inmensa de autores que, más o menos directamente, tocaron este tema, a partir del siglo nono hasta nuestros días, cerrando su demonstración histórica con las enseñanzas de los últimos Pontífices, a partir de Pío IX, y del episcopado. En la imposibilidad de seguirle paso a paso vamos a dar un resumen de su contenido.

En la Edad Media, bajo el influjo de San Bernardo, San Buenaventura y especialmente de San Alberto Magno y Arnoldo Carnotense, comienzan los autores a considerar de una manera más cuidadosa y profunda el aspecto soteriológico de la asociación de María con su Hijo Redentor. Sin dejar de atender principalmente al consentimiento de María en la Encarnación, conceden no obstante una atención más grande que en los siglos anteriores a la Compasión generosa de la Madre al lado de la Cruz del Hijo, cuya intensidad de dolor y finalidad soteriológica describen. En el siglo XIV se da ya a María el título de Corredentora, que no dejará de ostentar hasta nuestros días. En su Compasión hizo María oblación al Padre del Hijo en la Cruz, de sí misma y de sus atroces dolores y sufrimientos, por la redención del género humano, y juntamente con El aplacó la ira divina por el pecado del hombre y nos mereció a todos la gracia reconciliadora, siendo la redención del género humano obra conjunta de la Madre y del Hijo, aunque en plano distinto. El P. Carol analiza desde el siglo nono al dieciséis una cantidad abrumadora de autores encontrando en buen número de ellos esta doctrina, distinguiéndose por la claridad en sostenerla Arnoldo Carnotense, Ricardo de S. Lorenzo, Juan Taulero (a quien el autor cita siempre

llamándole Beato, siendo que la Iglesia nunca le concedió tales honores), Alfonso Salmerón y Ambrosio Catarino, a los que pueden añadirse también San Alberto Magno, Pedro de Oña, Pedro Morales y San Roberto Belarmino (pp. 151-198).

En el siglo XVII se hace común esta doctrina, elevándose a 124 el número de autores que estudia, con sereno juicio y fino análisis crítico-teológico, hallando enseñada la Corredención mariana objetiva en gran número de ellos de una manera suficientemente clara, y en otros de un modo más o menos implícito, siendo, en realidad, muy pocos los contradictores que tuvo en esta época (pp. 198-321).

En el siglo XVIII languidece esta doctrina, pero el P. Carol todavía analizà las obras de 53 escritores de este siglo en los que se acusa suficientemente su existencia, reduciéndose a siete u ocho solamente el número de los que se oponen a ella (pp. 321-382).

En el siglo XIX vuelve a renacer intensamente la misma doctrina con ocasión de la definición del dogma de la Inmaculada, y de los 135 teólogos y escritores espirituales cuyas obras estudia el P. Carol, la gran mayoría sostiene también la Corredención mariana objetiva (pp. 382-480).

En el siglo XX se eleva a 200 el número de autores que la enseñan abiertamente (p. 49).

Por último, en las enseñanzas de los últimos Pontífices, a partir de Pío IX, se contiene también la doctrina de la Corredención mariana objetiva, a las que hay que añadir las del episcopado esparcido por el mundo entero (pp. 509-619).

Ahora bien, no se puede negar que la Corredención mariana, tal como la conciben gran número de autores desde el siglo XII en Arnoldo Carnotense hasta nuestros días, es la Corredención perfectiva u objetiva inmediata, puesto que María, en unión de Jesucristo, y mediante la oblación que hizo al Padre del Hijo en la Cruz, de sí misma y de todos sus dolores soportados con tanta generosidad y caridad por la salvación del hombre, aplacó la ira divina y nos mereció a todos la gracia de la redención. Este es el HECHO de la tradición que no se puede negar, a no ser poniéndose en abierta oposición con ella, siendo un mérito inestimable del P. Carol haberlo hecho patente en su eruditísima obra, por muchos conceptos muy estimable, en la que la claridad, el orden y un sano sentido crítico resplandecen en todas sus páginas.

Pero, ¿basta esto para poder decir que se ha demostrado suficientemente el fundamento de la Corredención mariana perfectiva u objetiva inmediata? No lo creemos. La existencia de una verdad en la tradición es cosa distinta del fundamento de esa misma verdad, a no ser que la tradición, juntamente con el hecho o existencia de una verdad nos manifieste también el fundamento de la misma, cosa que no hace ver el P. Carol respecto de la Corredención mariana. Bien, la Corredención mariana objetiva se encuentra indudablemente en la tradición eclesiástica, y esto ya es mucho. Pero la tradición eclesiástica puede ser testimonio de una verdad, no fuente ni fundamento de ella, máxime cuando esta verdad es de orden sobrenatural. Por otra parte, mientras no se demuestre que la Virgen María estuvo aso-

cada a Jesucristo en la consecución de nuestra redención, todos sus actos no podrían salir de la esfera de los nuestros, aunque en grado eminentísimo, y por tanto nunca podrían llegar a constituirla en Corredentora de los hombres en sentido objetivo inmediato o perfectivo, sino tan sólo de un modo inmediato o subjetivo. Por consiguiente, mientras no se demuestre aquella asociación, el HECHO de la tradición eclesiástica no se podría interpretar en otro sentido. Todo lo que no fuera ésto sería ilógico e inconsecuente, y por lo mismo inadmisible. Y aquella asociación no consta expresamente en la Escritura, al menos de una manera cierta, ni tampoco en el principio llamado de asociación, puesto que en otro caso sería lo mismo que probar idem per idem, ni en el de recirculación, o del paralelismo antitético, los cuales por sí *solos* no serían capaces de sacarnos de la Corredención mediata o subjetiva. La teología debe acudir aquí en auxilio de la historia teológica para entender y penetrar, en toda su realidad sobrenatural e histórica, el *hecho* de la tradición. Y esto lo realiza la teología mediante el gran principio de toda la mariología, que es la maternidad divina, la cual eleva a María al orden hipostático muy distinto y superior al nuestro, asociándola íntimamente con Jesucristo en el mismo fin inmediato de la Encarnación, es decir, la redención del hombre. De esta manera los principios de asociación, de recirculación y el paralelismo antitético recobran todo su valor todavía más fundamentalmente y el *hecho* de la tradición adquiere su sentido histórico y verdadero, y la Corredención perfectiva mariana se ilumina con nuevos resplandores. La teología, o no significa nada, o debe ser el instrumento para entender y penetrar el sentido de la revelación. Los prejuicios contra la teología son fatales cuando se trata de hacer obra verdaderamente teológica. Ni sola especulación, ni historia solamente, sino hermanación de las dos en una misma inteligencia de la verdad revelada.

La obra del P. Carol contiene muchos datos para hacer la teología de la Corredención mariana desde un punto de vista distinto del preferido por el autor. Frecuentemente apunta la idea de la evolución experimentada por esta cuestión en el transcurrir de los siglos. ¿Por qué no estudiar la Corredención mariana precisamente desde el punto de vista de la evolución arrancando de la Escritura? ¿Por qué empeñarse tanto en colocar «formalmente», y en sentido literal, en el capítulo tercero del Genésis precisamente el último jalón de esa evolución histórica, en cuyo conocimiento sólo podemos venir después de muchos siglos, y a través del progresivo esclarecimiento de esta doctrina? ¿No servirá esto más bien para hacerla sospechosa de subjetivismo apriorístico? ¿En qué situación quedarían los Santos Padres que no tuvieron conocimiento de ella a pesar de estar formalmente revelada, y de las muchas excelencias que dijeron de la Virgen Santísima? ¿Y qué decir de teólogos como Santo Tomás a quienes también pasó desapercibida una verdad tan fundamental, por otra parte tan fácilmente cognoscible en la Escritura?

Esa teología de la Corredención mariana desde el punto de vista de su evolución interna forzosamente habría de recorrer las siguientes etapas: Unión estrecha de María con Jesús en todo el proceso de la revelación acerca del Redentor y de su obra, en la cual está implícitamente contenida

toda la doctrina de la Corredención mariana. Este proceso comprende toda la Escritura desde el Génesis hasta el Apocalipsis. La unión de María con Jesús en toda la obra redentora no puede ser más íntima y estrecha en la revelación divina. Interpretación patrística de esta unión en los principios del paralelismo antitético Eva-María, o de recirculación, de donde procede inmediatamente la concepción de la cooperación mediata, que no comprende ni agota aquellos principios, ni la unión de María con Jesús en la obra redentora, contenida en la revelación. Concepción más realista y profunda de estos principios, y de aquella unión, en la doctrina de la Corredención perfectiva u objetiva inmediata de los teólogos y escritores desde la Edad Media hasta el siglo XX. Explicación teológica *integral* de la revelación divina acerca de la estrecha unión de María con Jesús en toda la obra de nuestra redención, de los principios inmediatamente derivados de la revelación por los Padres, del gran *hecho* de la tradición desde la Edad Media en adelante, y de toda la Corredención mariana, basada en las realidades profundas de la maternidad divina, que incorpora a María en el orden hipostático y la une íntimamente con Jesús en el mismo fin de la Encarnación.

De esta manera tendríamos una teología de la Corredención mariana en sentido objetivo-inmediata, o perfectiva, no desligada de la revelación, ni impuesta desde afuera en virtud de reiteradas afirmaciones extrínsecas, ni mucho menos fundada en teorías poco consistentes, sino sacada del mismo fondo de la revelación divina, explicada por el pensamiento de los Padres y de toda la tradición, y fundada en la misma maternidad divina, principio fundamental de la Corredención mariana y de toda la mariología. Unidad y fundamentación, que son garantías supremas de verdad. Nadie como el P. Carol está en condiciones de hacer este estudio.

Mil plácemes al ilustre mariólogo franciscano por su importantísima obra que, en la cantidad inmensa de testimonios acerca de la Corredención objetiva que aporta, ahoga teorías raquíticas que aún corren como moneda sana, pudiendo servir también de auxiliar poderoso para otros estudios distintos acerca de tema tan importante. Para ello cuenta, además, con todas las facilidades una síntesis doctrinal con las indicaciones más precisas (pp. 480-505) y dos índices, uno muy copioso de autores, y otro sistemático. En fin, una obra que no debe faltar en la biblioteca de todo aquel que desee estar bien informado acerca del pensamiento de la tradición en la cuestión de la Corredención mariana.

Fr. Manuel Cuervo, O. P.

Theologiae Moralis Summa. Tom. I: *Theologia Moralis fundamentalis Tractatus de virtutibus theologicis.* Auctore P. M. Zalba, S. I.—Matriti, B. A. C., 1952, págs. 965.

La obra pertenece, como primer tomo, al Manual de Teologa Moral cuya publicación para la B. A. C. han emprendido en colaboración los PP. Jesuítas. Siguiendo el esquema común en los Manuales de este género, constará de tres volúmenes. Este volumen contiene la materia correspon-

diente á la Moral fundamental o de principios, con lo referente a las tres virtudes teologales.

Este volumen juzgamos que puede llenar su cometido, pues no aparece con grandes diferencias cualitativás o cuantitativas respecto de los demás Manuales. Bien sabido es que se encuentran excelentes de Teología Moral, y las diferencias entre unos y otros no suelen ser tan marcadas. Al menos entre los de la misma escuela y tendencia, ya que unos derivan de otros y todos remontan unas fuentes comunes. El presente tiene la ventaja de venir en último lugar, pudiendo así utilizar los valores materiales acumulados en los precedentes. Y, en efecto, se han de señalar como méritos de este tomo un gran cuidado de la información bibliográfica, que es muy abundante y muy actual; a veces muy particularizada, con la indicación de trabajos secundarios que ni puede ser completa ni entra en el plan y límites de un Manual. De igual modo se han recogido cuidadosamente los últimos documentos del Magisterio referentes a diversas aplicaciones y cuestiones morales, así como discusiones de actualidad y problemas morales complementarios de estos últimos tiempos.

En cuanto al contenido, el género de exposición doctrinal es bastante amplio y difuso para este tipo de obras de texto. Falta en parte la claridad y trasparente brevedad de otros excelentes Manuales. Se nota el afán de dar cabida a las últimas discusiones y puntualizaciones, no siempre sólidas, y se multiplican las distinciones, subdivisiones y observaciones, con abandono de distinciones clásicas más breves. Así resulta una exposición un tanto recargada, que disminuye la perspicuidad propia de la obra de texto y no hace ganar en penetración y comprensión de la doctrina. Tantas incidencias secundarias, que no han sido plenamente asimiladas, no aclaran ni resuelven a fondo los problemas y contribuyen, por otra parte a dar esta impresión de exposición un tanto farragosa.

El autor defiende con tenacidad muchas opiniones propias de escuela, en especial el probabilismo puro y a ultranza de la presentación oficial y moderada del mismo que hacen los jesuítas romanos en pos de Vermeersch, a quienes califica de «poco resueltos». Y en esta clase de disputas, un tanto ajenas al libro manual, siempre se observa una restricción partidista y deficiente de información de las opiniones contrarias, con la consiguiente falta de ponderación de sus razones y de su verdad.

Fuera de esto, debe en justicia señalarse en el autor recto criterio y ecuanimidad en la apreciación y elección de opiniones, con suficiente indicación del valor de las divergentes. Con satisfacción observamos en el autor un amplio conocimiento y utilización, nada común entre los suyos, de las fuentes más netamente tomistas, del mismo Santo Tomás y de los Manuales, como Prümer, Peinador y Merkelbach, al cual sobre todo se remite y utiliza en gran escala.

Sin entrar en la discusión de detalles, bien podemos concluir que el presente volumen del Manual pone muy alto el prestigio de su autor, a quien felicitamos por su gran competencia y su ímproba labor en la elaboración del mismo.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

Sacrae Theologiae Summa, Tom. III: *De Verbo Incarnato. Mariología. De gratia Christi. De Virtutibus infusis.* Auctoribus P. I. Solano, I. de Aldama et S. Gonzalez, S. I.—Madrid, B. A. C., 2.ª edición, 1953, páginas 900.—Tom. IV: *De Sacramentis. De Novissimis.* Auct. I. A. de Aldama, F. Sola, S. Gonzalez, I. Sagües, S. I.—Madrid, B. A. C., 2.ª edición, 1953, págs. 1100.

Aparece en su segunda edición este tercer volumen del Manual o Suma de Teología de los Padres Jesuítas, en curso de reimpresión. Buena prueba de su aceptación en los medios teológicos y en los centros eclesiásticos de estudio, y de la necesidad que se sentía de tales obras manuales editadas en nuestra patria y de fácil adquisición.

El volumen se presenta sin notables modificaciones, aunque ha sido ligeramente retocado en algunos puntos. Subsisten, pues, las apreciaciones emitidas en nuestra Revista sobre su contenido y orientación. La mejor calidad de papel ha realzado mucho la presentación tipográfica, que aparece algo más clara y espaciada.

El cuarto volumen, sobre los Sacramentos y Novísimos, también ha sido este año reimpreso. De mayor extensión que el anterior, no desmerece tampoco en presentación cuidadosa, si bien no faltan erratas que la afean. Destaca también por su esmerado y completo aparato informativo, por su selecta documentación positiva, por el orden de su exposición. En su contra está el que la doctrina y especulación teológicas han quedado reducidas muchas veces a un mínimo fuera del envío a la abundante bibliografía que se cita, y el criterio suareziano, a veces expresamente contrario a Santo Tomás, sigue predominando en la elección de opiniones.

Pero no es aquí el lugar de discutir esa divergencia de puntos doctrinales. Merecen sincera felicitación sus autores por el enorme esfuerzo de esta exposición sintética y manual tan bien informada y puesta al día, así como la Editorial Católica por el gran éxito de esta nueva edición, que viene a sumarse a los innumerables lauros que para la ciencia eclesiástica ha conquistado.

Fr. T. U.

Théologie, Cahiers II-III. Etudes et Recherches publiés par le College Dominicain d'Ottawa. — Ottawa-Montréal, Les éditions du Lévrier, páginas 406.

Lamentamos anunciar con gran retraso—puesto que han aparecido otros volúmenes posteriores, de los que se dará en su día cuenta—esta publicación anual de la Facultad de Teología dominicana de Canadá y de su prestigiosa Editorial. Es paralela a otra serie de *Cahiers*, o volúmenes, que vienen apareciendo en la misma Editora bajo el nombre de *Philosophia*, y ofrenda al público densos trabajos de investigación en torno a problemas teológicos de actualidad, expuestos con competencia, moderna documentación y el más sano criterio tomista.

Señalemos al menos el contenido de este volumen, citando los principales de sus estudios: *Cl. Lachance O. P., Le sujet de la grâce et sa guerison selon S. Thomas,* p. 9-178, discute los problemas del sujeto de la gracia en sus distintos estadios. El sujeto humano de la gracia psicológicamente considerado es estudiado en la naturaleza pura, en el don de integridad o justicia original con el constitutivo esencial del mismo, en la caída en el pecado o heridas de la naturaleza y, por fin, en su curación por la gracia de justificación, sobre todo bajo sus aspectos de *gracia sanante* y gracia actual.—*J. Parent O. P., Les vertus morales infuses dans la vie chrétienne,* p. 179-223, trabajo a nuestro juicio el más acabado, en que se exponen de modo magistral las relaciones entre las virtudes adquiridas y las infusas, y la función y oficios de una y otra, según la mejor interpretación tomista. *M. C. González O. P., De Imperfectione morali,* p. 225-354, en que el autor defiende vigorosamente y con gran lujo de razones y textos, la verdad que va siendo ampliamente esclarecida y cada vez más acogida entre los teólogos moralistas y auténticos intérpretes de Santo Tomás, de que no existe propia y verdadera imperfección moral que no sea a la vez culpa teológica y pecado venial. No obstante su autor parece dirimir la cuestión con excesivo rigor en muchos de sus presupuestos, sobre todo en la no delimitación clara de los actos *de consilio* y los actos obligatorios.

Muy vivamente elogiamos y recomendamos a los estudiosos en teología el presente volumen y todos los sucesivos de esta colección tomista, que esperamos hayan de ofrecer mayor riqueza aún de doctrina y puedan ser de gran utilidad teológica.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

P. Franc. Larraga, O. P.-P. Pedro Lumbreras, O. P., *Epítome de Teología Moral.*—Madrid, Ediciones Studium de Cultura, págs. 677.

El P. Lumbreras nos ofrece este nuevo compendio o abreviación del famoso Manual de Teología Moral del P. Lárraga que, por él modernizado y puesto al día, fué publicado en esta misma Editorial en 1950. El éxito con que fué acogida aquella edición ha movido al autor y editor a publicar este Epítome, que realmente aparece bien logrado.

Se trata de un Vademecum o Compendio, similar a otros que corren en latín o español redactados sobre distintos Manuales. El P. Lumbreras manifiesta haberlo elaborado casi siempre por supresión de lo menos corriente, de explicaciones accesorias, de casos que sufren dilación. Y, añadiremos nosotros, de la forma un tanto simplista de exposición por preguntas y respuestas. Así y todo, este Epítome conserva lo sustancial del Prontuario modernizado de Lárraga, dentro de su elegante y reducido tamaño; y además, en su texto primitivo, con el colorido y estilo propio del P. Lárraga.

También en él se conserva gran parte del trabajo de modernización—adiciones y complementos de nueva legislación civil y disciplina de la Iglesia—introducido por el P. Lumbreras en el Prontuario. Y, como propias, se han incorporado al Epítome las últimas disposiciones de la Santa Sede

sobre diversos temas, documentos Pontificios y alguna ampliación de la legislación civil, filipina y americana. Sobre todo le ha superado bastante en la presentación material, por su impresión limpia, papel, variedad y selección de tipos, que hacen la lectura más fácil y exposición más clara que en el Manual, amén de su manejo más cómodo.

De este modo resulta un Compendio de Moral muy aceptable. Es cierto que no es completo y por sus proporciones reducidas no puede contener todo lo necesario; otros corren más completos quizá y con distribución más meticulosa y ordenada. Pero el presente Epítome Lárraga-Lumbreras, el primero y muy anterior a todos por haber vestido en ropaje español bien castizo la doctrina moral, no desmerece de ningún otro y debe ocupar un puesto digno entre ellos como Compendio de estilo y factura propia y original, con suficiente contenido de la ciencia moral compendiada y de los datos y documentos necesarios de la disciplina actual.

Felicitamos, pues, al autor y editor y deseamos vivamente que el nuevo Epítome sea ampliamente difundido para utilidad de lectores, sobre todo eclesiásticos.

FR. T. URDANOZ, O. P.

Suma contra los Gentiles. SANTO TOMAS DE AQUINO. Edición bilingüe en dos volúmenes, B. A. C., volumen II, 75 pts.

Este tomo completa la magnífica edición de la «Suma contra los Gentiles», obra básica entre las filosóficas de Santo Tomás. Son los problemas de siempre, que los hombres se empeñan en replantearse una y otra vez en toda la historia del pensamiento. Las soluciones son las de la filosofía cristiana, organizadas por Santo Tomás ya en el siglo XIII, y que los pensadores olvidan con facilidad. Son problemas de siempre porque son problemas humanos; de interés primordial en todo tiempo, pero más en nuestra época, en que la filosofía se ha centrado más sobre el hombre y sus destinos. En ella aparece el metafísico, el psicólogo y, como en ninguna otra obra del Santo, el literato. Escrita en forma más libre y ágil, sin abandonar la lógica que caracteriza a todo cerebro claro, alcanza gran elegancia y fuerza literaria.

Después de estudiar al Creador y a las creaturas, y al hombre como síntesis de la creación, con todos los problemas que implica un alma racional, plantea ahora la cuestión del fin último (lib. 3). Es decir, la obra comprende: Dios en sí mismo; Dios, principio de las cosas y Dios fin último. Añade el libro cuarto para completar lo poco que la razón nos dice acerca de Dios, con una rápida visión a los panoramas que abre la Revelación; y no está fuera de lugar, ya que tiene una finalidad claramente apologética.

La traducción española, dirigida por el R. P. Jesús M. Plá Castellano, es ceñida, exacta, elegante, cualidades difíciles de unir.

La edición va provista de acertadas introducciones a cada libro; la del libro tercero es obra del R. P. José M. Martínez, y la del cuarto del Reverendo P. J. M. P. Castellano. Son breves síntesis de los temas estudiados

en cada libro, destinadas a facilitar al lector la comprensión del texto, explanando, como es lógico, los puntos de mayor interés o de más difícil intelección. El mismo fin tienen las tablas o esquemas que las acompañan.

J. P.

Diccionario de Filosofía, por WALTER BRUGGER, S. I., trad. del alemán por J. M. VELEZ CANTARELL; prólogo de J. ROIG GIRONELLA, S. I. Ed. Herder, 1953.

Dice el prologuista a la edición española de este Diccionario que las numerosas recensiones del mismo en Alemania y en el extranjero han sido todas favorables, con sólo una excepción, que formulaba este silogismo: todos los Diccionarios filosóficos son en general inutilizables; por tanto, también éste. No creemos que pueda hacerse un entimema tan categórico; pero tampoco el cargo en él contenido queda descartado con sólo reproducir dicho entimema. El valor de un Diccionario de Filosofía ha de ser siempre muy relativo. Al no iniciado en esta ciencia, sólo puede darle un barniz, «un poco» de ciencia filosófica, y «la poca ciencia daña», y al iniciado sólo le pone a disposición algunos datos de utilidad perentoria. No se puede pensar en un Diccionario filosófico al estilo de los Diccionarios de las lenguas, que definen cosas de valor permanente y determinado. Esto en filosofía sólo puede hacerse respecto a la nomenclatura y fraseología dentro de una escuela determinada, como lo ha hecho muy bien, por ejemplo, Signoriello en su «Lexicon Peripateticum»; pero todos sabemos lo difícil que sería hacer lo mismo particularmente respecto de toda la multiforme y multicambiante filosofía moderna. No se realizaría tampoco la idea de estos Diccionarios manuales mediante una verdadera enciclopedia filosófica. Sin embargo, dentro de lo que en este orden puede hacerse no creemos que se haya logrado nada mjor que este Diccionario de W. Brugger y sus colaboradores, y hemos de agradecer a los que le han puesto al alcance del lector español. Pues, aunque en algunos puntos resulta un pensar alemán en términos castellanos, de no fácil comprensión incluso para los poco iniciados en filosofía, han tenido sus autores gran acierto en la selección de temas a tratar y están éstos generalmente desarrollados con una visión de conjunto y con una precisión admirables. Son también de notar y para alabar la objetividad y serenidad con que se tratan los puntos de escuela discutibles, a pesar de que en la bibliografía sugerida y en las opiniones se deje ver la natural predilección por alguna de ellas.

Ha sido también un gran acierto el enriquecer este Diccionario con un esquema de la historia de la filosofía al final y con un Vocabulario Ideológico que le precede y que facilita el encontrar esbozados en el Diccionario temas que no figuran como tratados exprofeso en el mismo. Nos queda un resabio de que este Diccionario no se haya hecho de primera mano en castellano, como creemos que pudiera haberlo hecho magníficamente su prologuista con la colaboración de otros, aunque fuese siguiendo el criterio y

utilizando muchos materiales del presente. Con esto quizá no se tendría una visión tan clara y exacta de los filósofos post-kancianos; pero el Diccionario hubiese resultado más acomodado al público español en la selección de temas y en el desenvolvimiento de los mismos. Volvemos a repetir que no creemos se haya hecho, ni en español ni otras lenguas, un Diccionario filosófico mejor dentro de la concepción indicada, y por ello damos nuestra enhorabuena a los autores, al traductor y prologuista y a la Editorial Herder.

JESUS VALBUENA, O. P.

I. DE RAEYMAEKER: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Superieur de Philosophie de Louvain.*—Louvain, Publications universitaires de Louvain. 1952, 275 págs.

Mons. de Raeymaeker, actual Rector del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, escribe, con autoridad excepcional, la historia detallada del Instituto desde su fundación hasta nuestros días. Se fija en la gran figura del Cardenal Mercier, fundador y alma del Instituto, quien con su sabiduría y prudencia de maestro y director llegó a hacer del Instituto uno de los primeros centros filosóficos del mundo.

El libro de Raeymaeker aparece como homenaje a Mercier al cumplirse —21 de Nov. de 1951—el primer centenario del nacimiento del gran Cardenal belga. Por eso su figura ocupa el lugar preferente de esta historia documentada de la Escuela de Lovaina.

Y no podía ser de otra manera. Mercier consagró al Instituto los mejores años de su vida, sus más solícitos desvelos de profesor y publicista, dejando grabada la impronta de su personalidad y pensamiento en la orientación del Instituto.

Después de trazar, con cariño de discípulo, la semblanza de Mercier en sus múltiples aspectos: sacerdote, filósofo, obispo, ciudadano..., pasa Raeymaeker a tejer, con abundantísimo acopio de documentos, la historia de la fundación del Instituto desde su iniciación como *"Cours de Haute Philosophie de Saint Thomas"* el año 1882. Como todas las obras grandes y duraderas, el Instituto se cimentó bien en las contrariedades y tenaces oposiones, que la energía de Mercier allanó con su constancia y sacrificio.

En Roma recibe el aliento de León XIII y la brillantez de su enseñanza, auténticamente filosófica, le asegura el triunfo. El tomismo, viviente en el joven profesor de Lovaina, se abre paso, lentamente pero con seguridad, hasta que el triunfo es definitivo y arrollador. A través de estas páginas de Raeymaeker, escritas con calor, a pesar de la aridez documental, se proyecta gigantesca la figura de Mercier, cuya seguridad doctrinal acreditada impulsan a León XIII a crear en 1889 el *Institut Superieur de Philosophie,* dirigido y organizado por el sacerdote de Malinas. Gracias a la personalidad de Mercier, el Instituto logró superar la aguda crisis por la que hubo de pasar, a causa del uso del latín en las clases, impuesto por Roma.

Por este mismo tiempo, 1890-95, Mercier despliega una enorme actividad de publicista, que asegura el triunfo definitivo de su Obra.

El último capítulo está dedicado a la labor de Mons. Deploige y Mons. Noël y del propio Mons. Raeymaeker, que rige en la actualidad los destinos del Instituto. La lista de actividades, publicaciones, profesores de fama internacional, hacen de la obra del Cardenal Mercier, en poco más de 50 años, uno de los Institutos más acreditados de la filosofía mundial.

En apéndices especiales se publican cuatro Breves pontificios y tres listas de programas escolares en distintas épocas.

Raeymaeker ha conseguido con su obra de historiador y testigo, llenar de satisfacción el ánimo de los que se preocupan del estudio de la Verdad, que en Lovaina tiene una cátedra muy elevada.

Hermosean el libro espléndidas fotografías.

FR. ALEJANDRO DEL CURA, O. P.

WETTER, G. A., S. J.: *Der dialektische Materialismus.* Seine Geschichte un sein System in der Sowjetunion. XII-648 págs. Thomas Morus Presse im Verlag Herder, Woblzeile 33. Viena (Austria) 1952.

El máximo peligro que en toda su historia ha amenazado a la Iglesia católica y a la civilización cristiana es el marxismo, adueñado del poder en la Unión Soviética. Su fondo doctrinal, derivado del idealismo de Hegel, combinado con el materialismo de los hegelianos de izquierda, e impregnado de poesía y mesianismo por Carlos Marx, no es ciertamente un sistema capaz de resistir una crítica seria. Pero convertido en dogma de un partido poderoso, con medios formidables de propaganda y de agresión, constituye la pesadilla del mundo entero.

El materialismo dialéctico de Marx ha sufrido transformaciones a través de los distintos doctrinarios bolcheviques. Son muchos años de historia y de actividad revolucionaria para que pueda mantenerse en su pureza la ortodoxia de los principios de su fundador doctrinal. Pero aunque su valor filosófico sea mediocre, el marxismo reviste hoy día tal importancia práctica, que es indispensable su estudio serio y profundo, única manera de poder combatirlo con eficacia.

Es lo que ha hecho admirablemente el P. Wetter en la magnífica obra que presentamos, y recomendamos, a nuestros lectores. Durante muchos años ha consagrado sus desvelos a estas cuestiones. Fruto de ellas es este admirable estudio, completísimo en sus dos partes, histórico y doctrinal. Nosotros, al menos, no conocemos nada mejor, ni que con más claridad de exposición y abundancia de documentación de primerísima mano pueda informar sobre un hecho de tanta trascendencia en nuestros días. Sinceramente deseamos que una obra tan excelente pueda ser traducida al español.

S. P.

H. D. Gardeil, O. P.: *Initiation a la Philosophie de S. Thomas d'Aquin. III, Psychologie.* 256 p. 570 fr. Editions du Cerf. París, 1953.

Con la aparición de este volumen queda completo el plan prefijado para esta obra de iniciación en el pensamiento filosófico de Santo Tomás. Manteniéndose dentro de su carácter elemental, no obstante el autor tiene en cuenta el público a que se dirige y subraya de manera especial los aspectos de la doctrina tomista en cuanto se refiere al funcionamiento de la inteligencia y a la espiritualidad del alma. Con delicado sentido de las necesidades de muchos intelectuales modernos, que, formados en otros tipos de filosofía, desean informarse del pensamiento tomista, el P. Gardeil ha salido airoso en esta difícil empresa de divulgar, sin vulgarizar, las grandes tesis de la filosofía perenne.

S. P.

Estetica. Atti del VII Convegno di Studi filosofici cristiani tra professori universitari. Gallarate 1951. 526 págs. 3.000 liras. Padova. Editoria Liviana. 1952.

En este volumen se recogen las numerosas comunicaciones presentadas en el Congreso filosófico de Gallarate, y que versan todas acerca del tema general de la Estética, estudiado desde los más variados aspectos. Figuran en él trabajos de L. Stefanini, C. Mazzantini, U. Padovani, F. Bongioanni, G. Flores d'Arcais, C. Carbonara, A. Muñoz Alonso, F. Battaglia, G. Chaix-Ruy, F. Mirabent, N. Balthasar, A. Forest, A. Guzzo, M. Nedoncelle, C. Capone Braga, R. Jolivet, N. Petruzzellis, G. A. Levi, P. Pareyson, G. E. Barié, R. Lazzarini, M. Mentill, A. Renda, G. Caló, R. Gradi, G. Bozzetti, S. Vanni Rovighi, A. Moschetti, C. Giacon, P. Dezza, B. D'Amore, C. Fabro, L. Pelloux, G. M. Sciacca.

Basta con esta enumeración para poder apreciar la altura y el interés de los trabajos presentados, en los que la variedad no impide un conjunto de conclusiones firmes sobre tema tan importante.

S. P.

Bibliografía filosófica italiana dal 1900 al 1950. A cura dell'Istitut di Studi filosofici, e del Centro Nazionale di Informazioni bibliografiche, con la collaborazione del Centro di Studi filosofici cristiani di Gallarate, dos volúmenes. Letras E-M, 414 págs. 2.800 liras; N-T. 380 págs. 2.500 liras. Edizioni Delfino, Roma 1953.

En números anteriores hemos presentado a nuestros lectores esta obra tan importante para conocer el movimiento filosófico italiano en el siglo actual. Los elogios que le tributábamos al aparecer los primeros volúmenes hemos de repetirlos aplicados al presente. No se han escatimado esfuerzos para lograr una obra modelo en su género, llevada a cabo con una escru-

pulosidad ejemplar. Su fácil manejo, debido a una cuidadísima disposición tipográfica, y a una distribución técnica impecable, hacen de ella un utilísimo instrumento de trabajo. Destacaremos en este tercer volumen la rica bibliografía reseñada en torno a las obras y figura de Sto. Tomás de Aquino, que ocupa setenta apretadas columnas. Nuestra felicitación a los editores, expresando el deseo de ver coronada pronto una labor tan digna de encomio.

S. P.

Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ord. Fratrum Praed. Postilla super per Isaiam, primum edidit Ferdinandus Siepmann; *Postillae super Ieremiam et Postillae super Ezechielem fragmenta* edidit Henricus Ostlender. Folio, de XXX-685 pp. Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 1952. Precio ordinario: en cartoné, DM. 133,50; en pasta, DM. 152,50; en pergamino, DM. 154,50. Precio de suscripción: en cartoné, DM. 113,50; en pasta, DM. 130; en pergamino, DM. 132.

La edición crítica Coloniense de las obras completas de S. Alberto Magno sigue su ritmo previsto de un volumen anual. El que ahora presentamos a nuestros lectores es el XIX de la serie total, y comprende los comentarios inéditos del Santo Obispo de Ratisbona sobre todo Isaías preparados por F. Siepmann, más unos fragmentos sobre Jeremías y Ezequiel dispuestos por H. Ostlender.

Los comentarios sobre Isaías fueron descubiertos hace veinte años por G. Meerseman, O. P., y por F. Pelster, S. J., en dos códices, uno de la Biblioteca estatal de Berlín (escrito en 1452) y otro de la Biblioteca universitaria de Leipzig (del siglo XIII-XIV). Ambos se completan mutuamente, pero su doctísimo editor ha tenido que derrochar tiempo y paciencia para llevar a feliz término su ímprobo trabajo.

El fragmento sobre Jeremías fué descubierto por el ya citado G. Meerseman, O. P., en la Biblioteca del Seminario de Brujas, y publicado por él en «Angelicum» 9 (1932), pp. 3-20, 255-238; el descubrimiento del otro fragmento sobre Ezequiel, en la Biblioteca arzobispal de Colonia, se debe a Heusgen, que en colaboración con H. Ostlender lo publicó en *Theologische Quartalschrift* 114 (Tubinga, 1933), pp. 493-503. Ahora los vuelve a publicar H. Ostlender, según todas las exigencias de la crítica más severa.

No es fácil señalar la fecha exacta de su composición. Desde luego son posteriores a 1245 los comentarios sobre Isaías, porque cita la nueva traducción de la Etica de Aristóteles hecha ese año por Roberto de Lincoln, y es probable que lo sean después de 1260. La de los fragmentos sobre Jeremías y Ezequiel es imposible de determinar, siquiera aproximadamente.

Pero aparte esta cuestión de cronología, lo verdaderamente importante de esos comentarios sobre Isaías son los materiales que ofrecen para la historia del texto de la Vulgata y para la crítica del texto de la traducción de los Setenta hecha por S. Jerónimo, a causa de las variantes que presenta

San Alberto en uno y otro caso. El editor recoge varios pasajes en sus Prolegómenos, p. X-XVIII, a modo de especimen.

No es menos interesante su valor bíblico y teológico. La erudición escriturística del Santo Doctor es verdaderamente asombrosa, como puede observarse con sólo recorrer el índice bíblico, que ocupa nada menos que 26 páginas en folio a tres columnas de la presente edición (p. 641-666). Las ideas teológicas que a lo largo del comentario siembra a granel sobre cristología, soteriología, mariología, eclesiología, los dones del Espíritu Santo y las virtudes cristianas, especialmente las teológicas son del más subido interés en sí mismas, y no sólo para la historia de las doctrinas. El espíritu eminentemente teológico y místico de San Alberto rezuma por todas las páginas. Un *Index rerum et vocabulorum* sobrio y pertinente facilita grandemente su manejo.

La parte externa de papel y de presentación y corrección tipográfica, es tan exquisita y elegante como la del volumen anterior.

El tomo siguiente—XII de la serie completa—que contiene los libros inéditos *De natura et origine animae* y *De principiis motus progressivi*, además de las *Quaestiones de Animalibus*, está ya en prensa y no tardará en ver la luz pública.

Fr. Santiago Ramirez, O. P.

Enciclopedia Universal Herder. Editorial Herder, Balmes, 22, Barcelona. Precio 180 pesetas.

La *Editorial Herder* acaba de publicar en castellano, en talleres de Barcelona, una *Enciclopedia Manual*. Es una adaptación en lengua española del *Henders Volkslexicon* publicado en Friburgo de Brisgovia, en 1951, coincidiendo con el 150 aniversario de la fundación de la Casa Herder. Esta obra obtuvo en Alemania, en dos años, doce ediciones con un total de 300.000 ejemplares. Esto es lo que movió a la Casa Herder a ofrecer dicha obra al público español, aunque adaptada convenientemente «puesto que son muchísimas las voces que se han tenido que añadir y no pocos los artículos de la edición alemana que se han abreviado o ampliado a tenor de los que exigía un diccionario para lectores de otro ámbito cultural e idiomático». Estadísticamente este diccionario manual contiene: más de 2.000 columnas, 40.000 voces, 2.500 fotograbados directos e ilustraciones a pluma, 60 láminas, 8 mapas a todo color, 40 mapas en negro; 150 tablas estadísticas. Todo ello en un solo tomo de más de 1.000 páginas, impreso en papel *printing*, y encuadernado en tela. Sobre el propósito y criterio del mismo, se dice en el prólogo: «Los diccionarios enciclopédicos publicados en español, incluso aquellos que por su tamaño se consideran manuales, tienden a ser cumulativos y estiman que la abundancia de voces registradas constituyen su mejor recomendación. Rompiendo quizá de un modo temerario esta tendencia, la *Enciclopedia Universal* Herder pretende ser selectiva y renuncia a registrar un número considerable de voces que tienen cabida adecuada en un diccionario normativo, pero que no son necesarias en una enciclopedia

manual. La omisión de estas voces que pertenecen al acervo del lenguaje común literario y coloquial, permite incluir otros muchos vocablos científicos y técnicos de uso actual y tratar con una mínima extensión artículos básicos de lo que constituye el patrimonio común de nuestra civilización». Y sobre el criterio ideológico, se dice: «Sin renunciar nunca a la más estricta objetividad, (se) señala certeramente en todas las cuestiones capitales el deslinde entre el punto de vista católico y las posiciones opuestas o indiferentes, ofreciendo así aquea orientación que el lector tiene derecho a exigir de quienes reputan ser su mayor timbre de gloria la probada fidelidad de cuatro de generaciones de editores a la más auténtica tradición cristiana».

Creemos que esta obra dentro del tipo de enciclopedias manuales es excelente. Pero como todas las obras que abarcan un volumen tal no deja de tener imperfecciones y desigualdades. Con el sano espíritu de una crítica que tiende a facilitar la superación indicaremos, a título de modelo, alguna que otra. A veces, al hablar de algún autor, v. gr. de Albéniz, se deberían citar sus obras principales, como hacen en otros casos. Para un público no del todo formado no dejará de extrañar que, después de exponer objetivamente la filosofía verdaderamente *demoledora* de Nietzsche, se añada: «Con todo, la filosofía de Nietzsche y su teoría de la cultura, son merecedoras de atento examen». Y esto después de haberse dicho en la exposición del sistema, aunque censurándolo, que Nietzsche «cree además poder evidenciar la muerte de Dios como un hecho histórico». En cuanto a los grabados y fotografías, que casi siempre han sido logrados con verdadera nitidez, sería muy conveniente que se suprimiesen algunas representaciones gráficas no oportunas para ser puestas en manos de todos. Especialmente las que figuran en las columnas 481-2 y 1053-4.

Por lo demás, la obra en conjunto es excelente, y la Editorial Herder merece una cordial felicitación.

L.

Tertullianus. Ad martyras. Ad nationes. Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. I, fasc. 1. Págs. XXV-75. Ediciones Brepols. Turhout (Bélgica) y París. 1953. Frs. 80.

Con este fascículo se inicia la publicación de una nueva Patrología Latina y Griega que, a juzgar por la presentación tipográfica, y sobre todo crítica, será una de las mejores, o la mejor de las aparecidas hasta ahora.

Esta obra ingente y meritísima se lleva a cabo bajo la dirección de los monjes de la Abadía de San Pedro de Steenbrugge. Una idea de su magnitud la proporciona el hecho de que la «Series Latina», que solamente llegará hasta la época carolingia, abarcará unos 175 volúmenos, en 8.°, de 600 a 800 páginas aproximadamente.

El interés de la obra estribará no sólo en la crítica, sino también en su amplitud, ya que comprenderá no sólo los escritos patrísticos propiamente dichos, sino todos los testimonios escritos que nos quedan de los ocho primeros siglos del Cristianismo. Será por ello un instrumento de valor

incalculable para el estudio no sólo de las ciencias eclesiásticas, sino incluso de las ciencias profanas.

Este primer fascículo, consagrado a dos obras de Tertuliano—Ad martyras y Ad nationes—es un magnífico indicio de lo que será toda la obra. Contiene una breve, pero densa introducción, en la que se recogen los rasgos fundamentales de su estilo y de su personalidad, un esquema de su vida agitada y las cinco principales colecciones de manuscritos en que se han conservado las obras de este gran genio del Cristianismo primitivo. A continuación se ofrece al lector una bibliografía selecta y precisa de los trabajos fundamentales sobre todos los aspectos en que puede estudiarse a este gran hombre, un gráfico de las familias de códices y cuatro tablas en que se recogen diversos testimonios sobre Tertuliano, los códices y las ediciones principales de sus obras.

El fascículo aparecido es plenamente satisfactorio. El único inconveniente que puede señalarse a la obra, es su elevado coste. Probablemente será un obstáculo no pequeño a la difusión de esta colección magnífica.

Fr. P. Arenillas, O. P.

Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus perfectionis, Romae 1950, Vol. I, pp. XIV-696; vol. II, pp. 834. Editiones Paulinae, Romae, 1952.

Entre los elementos que integran los estados de perfección hay algunos que, por afectar a la esencia de los mismos, deben permanecer inmutables; al paso que otros, cuyo origen fué debido a circunstancias de tiempo y lugar, están sujetos a cambios y adaptaciones; de suerte que dichos estados, continuando fijos en lo fundamental, respondan a las necesidades de los tiempos así en lo que atañe a su fin genérico, es decir, la santificación de sus miembros, como al fin peculiar de cada uno, o sea, el apostolado en sus diversas formas.

Mas cuando se trata de poner manos a la obra para verificar semejantes adaptaciones, hace falta mucho tino y prudencia para no exponerse a confundir los términos, considerando de poca importancia ciertos elementos que la tienen muy grande; y en todo caso para que se proceda con la debida moderación, lo cual exige madura reflexión, y sobre todo que intervenga la autoridad competente a quien corresponde dar el fallo definitivo.

A eso precisamente obedeció la celebración del Congreso que tuvo lugar en Roma los últimos días de noviembre y los primeros de diciembre del año 1950, bajo la dirección de la S. Congregación de Religiosos, al que concurrieron destacadas personalidades, eminentes por sus conocimientos teológicos y jurídicos, y por la práctica de gobierno.

El argumento general propuesto a la discusión del Congreso versaba sobre el tema siguiente: *Statuum perfectionis praesentibus temporibus atque adiunctis accommodata renovatio.*

Dicho tema dividíase en tres secciones. La primera se ocupaba de la renovación tocante a la vida y a la disciplina; la segunda trataba de la for-

mación e instrucción, y la tercera del apostolado ordinario y extraordinario.

Los dos volúmenes que hoy tenemos el gusto de presentar contienen los trabajos correspondientes a las dos primeras secciones.

No pudiendo descender a detalles, ya que traspasaríamos los límites de una reseña, por fuerza hemos de ceñirnos a ligeras indicaciones.

Entre otros puntos se expone lo concerniente a los votos religiosos, al régimen, la clausura, la vida común, administración de los bienes, deber de aspirar a la perfección, oración mental y vocal, mortificación, uso de los adelantos modernos, selección de vocaciones, cuenta de conciencia, dirección espiritual, etc. Estos volúmenes no deben faltar sobre todo en las casas de formación.

FR. S. ALONSO, O. P.

JEAN DURAND, C. S. C.: *Vie commune et pauvreté chez les religieux,* Thèse présentée à l'Institut Pontifical du Latran pour l'obtention du Doctorat en Droit Canonique. 297 pgs. «Fides», Montreal, 1952.

Intima relación guarda la vida común con el voto de pobreza; de suerte que la observancia de la primera en los Institutos religiosos es el mejor exponente de cómo se guarda en ellos dicho voto.

La «vida común» puede tomarse en diversos sentidos. Nuestro autor se ocupa de ella bajo el siguiente aspecto: que todos los bienes adquiridos por los religiosos, bien sea mediante su trabajo, bien provengan de donativos que les hagan en consideración a la religión, deben incorporarse al haber de la comunidad, y de ahí se ha de proveer a todas las necesidades de los miembros que la componen.

Esa vida común puede ser más o menos perfecta, según que se permita o no a los religiosos disponer de alguna cantidad para atender a sus necesidades particulares; lo que, en otros términos, se denomina *peculio,* el *cual,* a su vez, puede ser dependiente o independiente.

Como es frecuente en esta clase de trabajos, el autor dedica una parte considerable a la reseña histórica de las vicisitudes por que atravesó y las dificultades con que hubo de luchar la vida común en diversas épocas, así como también los esfuerzos que realizaron la Santa Sede y los Obispos de una parte, y los Superiores religiosos de otra, para oponerse a las corruptelas que la miseria humana pretendía introducir.

La segunda parte, doctrinal, contiene un comentario al Código canónico, especialmente al can. 594, que abarca desde la página 187 hasta la 274.

La primera va distribuída en tres secciones, cuyos epígrafes rezan así: 1.ª *La notion de «propre» et de «vie commune» dans de monachisme des premiers siecles*; 2.ª *Histoire avant le Concile de Trente*; 3.ª *Du Concile de Trente au Code de droit canonique.*

El autor declara que no siempre acudió a las fuentes para informarse de los datos históricos, sino que muchas veces aprovechó los que encontró en autores de solvencia.

Aun así cumple reconocer que ha realizado una labor muy meritoria.

FR. S. ALONSO, O. P.

M. Nicolau, S. I.: *Jerónimo Nadal.—Obras y doctrinas espirituales.*— Consejo Superior de Inestigaciones Científicas. Un vol. de XXXVI-570 páginas. Madrid, 1949.

Se trata de una tesis doctoral presentada por el autor hace años en la Universidad de Innsbruck, notablemente ampliada y mejorada por investigaciones posteriores. La obra se presenta con todo el aparato crítico que hoy se exige en esta clase de estudios. Después de una breve «Semblanza del P. Nadal», se pasa al estudio de sus obras, cuyas doctrinas espirituales se exponen en amplias síntesis. Es una espiritualidad ignaciana cien por cien—como era de esperar en un tan fiel discípulo de San Ignacio—, pero con el corazón abierto a todas las demás tendencias y orientaciones. Nos ha gustado mucho el captulo VI, «Los dones de oración», en el que el P. Nicolau interpreta las doctrinas místicas del P. Nadal a base del llamamiento universal a la vida mística y a los grados supremos de la oración infusa, que son altamente deseables por todos los cristianos por encontrarse en ellos la plena perfección cristiana. Solamente excluye el P. Nadal de las gracias deseables las visiones y revelaciones y otros carismas del género de las gracias «gratis dadas» (Cfr. cap. VIII).

Es, en suma, una buena aportación a la historia de la espiritualidad cristiana, que agradecerán sin duda los aficionados a esta clase de estudios.

Fr. A. Royo Marin, O. P.

La palabra de Dios, realidad de hoy, por el P. Miguel Riquet, S. J.—Un tomito de 144 págs. Ediciones Desclée, Bilbao, 1952. Ptas. 16.

El P. Riquet continúa dando las Conferencias Cuaresmales en Nuestra Señora des París desde que en 1946, recién terminada la segunda guerra mundial, empezó a hablar del «Cristiano frente a las ruinas». La serie que acaba de publicar en castellano la casa Desclée de Bilbao es la correspondiente a la Cuaresma de 1951. El contenido de las mismas lo expresan bien las siguientes palabras del propio orador en la primera de ellas: «Examinar con vosotros cómo por la predicación apostólica y eclesiástica se transmite, a vosotros que me escucháis en este momento, el mensaje evangélico y su inteligencia; cómo, a través de dos mil años, se propaga hasta nosotros, por una tradición viva y continua, la doctrina de salvación que Jesús nos trae; cómo a las preguntas angustiadas de vuestras almas martirizadas por la vida, Dios hace llegar su respuesta por palabras que son a la vez divinas y humanas». Es, sencillamente, una apología del magisterio viviente de la Iglesia, a través de la cual brillan las características de la oratoria sobria, elegantemente intencionada de su ilustre autor.

A. R. M.

El Espíritu Santo en la vida cristiana, por el R. P. Raoul Plus, S. J. Versión castellana de Julio Belloso de Francisco, Pbro. Ediciones «Dinor» San Sebastián, 1953. Págs. 272. Pts. 35.

La lectura de este libro nos ha mantenido en el recuerdo de las palabras aquellas del Génesis I-2 «et spiritus Dei ferebatur super aquas», porque, efectivamente, siendo consequente con su título, el Espíritu Santo flota en estas claras y fervientes meditaciones, que una magistral prudencia ha escalonado en cuatro semanas, para provechosísimo esparcimiento espiritual de las almas ávidas de oración, predicadores y directores de Retiros y Ejercicios. Es una colección de temas ricos y fecundos.

El P. Plus se propuso llamar la atención sobre el Espíritu Santo, porque, acaso, en la piedad cristiana no ocupa vivamente el lugar preferente a otras devociones, y, siendo la tercera Persona de la Santísima Trinidad, es Dios, mereciendo la mayor aplicación de nuestro espíritu, mucho más cuando es a El a quien corresponde, por atribución, la obra de nuestra santificación. Parece como que escasea entre los cristianos el conocimiento de esta Persona divina, siendo menguados, por esto, los homenajes que se le tributan. Para despertar y dirigir tal conocimiento y culto viene la obra que en la mano tenemos, y que recomendamos con todo interés por el mucho bien que puede producir.

Fr. A. Doblado, O. P.

Rizcallah-Phabrey: *Charbel Makhlouf*. 230 págs. Ediciones «Dinor». San Sebastián, 1953.

La vida prodigiosa del célebre monje maronita P. Charbel Makhlouf, muerto en 1898, ha revolucionado la nación libanesa y ha despertado la más profunda inquietud en el mundo. Muerto en olor de santidad, con su proceso de beatificación ya incoado por Roma, Abuna Charbel Makhlouf ha comenzado, desde hace muy pocos años y desde su tumba en el Monasterio de Anaya, a conmover al mundo con fenómenos prodigiosos de conversiones y curaciones. Entre otros, el manar ininterrumpidamente de su cuerpo incorrupto un líquido sanguinolento, que atraviesa las paredes de su sepulcro y produce fenómenos de curaciones sorprendes. Mientras la Iglesia no dé su dictamen no se podrán valorar con exactitud estos hechos. Pero el Monasterio de Anaya, en el Líbano, se ha convertido en una plataforma de atracción a la fe católica.

La obra de Rizcallah-Phabrey, traducida por vez primera al castellano, da una historia interesante de la vida y obra del monje maronita y de estos sorprendentes fenómenos. Al final de la misma se presentan una serie de documentos—certificados—de algunos de estos hechos.

H. A.

CAPELLAN FASHEL: *Teresa Neumann de Konnersreuth. Hechos y criterios.* 209 págs. Precio 30 pesetas. Ediciones «Dinor», San Sebastián. Primera traducción española. 1953.

Otra vez el tema de Teresa Neumann vuelve al plano de la actualidad. La obra del capellán Fashel—el brillante conferenciante alemán—, testigo presencial y observador detenido de los fenómenos de Konnersreuth, presenta en esta obra, a la vez objetiva e interesante, repleta de anécdotas, los hechos extraordinarios de Teresa Neumann. El lector encontrará en esta obra un buen documental sobre este caso sorprendente.

L. M.

R. O. H. PETITOT, O. P.: *Santa Bernardita.* Historia exacta de su vida interior y religiosa, 221 págs. Precio 24 ptas. Ediciones Desclée de Brouwer. Bilbao, 1953. Versión española del original francés.

El P. Petitot, bien conocido y acreditado, presenta ahora la historia de Bernardita, la vidente de la Virgen de Lourdes. Pero no es la historia de las apariciones de la Virgen María, sino el proceso vital de su santificación. Es obra de un gran valor de análisis, de exactitud en los datos y de aliento espiritual que se desprende para el lector. Pues hace ver cómo la misma vidente de la Madre de Dios ha de pasar por pruebas durísimas para llegar a la santidad. Es el proceso de la santidad de un alma, y privilegiada, presentado descarnadamente: a lo vivo. Es un estudio de psicología de la santidad sumamente útil.

A. F.

HERNANDEZ RUIZ, JUSTO, Pbro.: *El Santo Rosario y el Mensaje de Fátima* segunda edición. Editorial «Los Linajes». Soria, 1951. Págs. 271.

Hablar de una segunda edición es comenzar elogiando la obra. No merece menos esta sencilla y piadosa colaboración del apostólico Párroco de Cidones (Soria), que lleva ya editadas varias obras de espiritualidad. La que reseñamos no es de grandes proporciones en ningún sentido, pero servirá para despertar la devoción a María en las veinticuatro meditaciones para los Primeros Sábados del mes y para enseñar el contenido de sus misterios a las almas. La primera parte es un resumen de lo que podríamos llamar contenido dogmático del Rosario, como él mismo gusta de calificarla.

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

Casos difíciles de la niñez y de la adolescencia, por el Dr. Paul Schmid. Tradución del alemán por Eloy Jiménez y Ruiz. 212 págs., 19 × 12 cms., 20 pesetas en rústica. Ed. Eugenio Subirana, Puertaferrisa, 14. Barcelona, 1952.

Constituye esta obra el XIX volumen de la colección «Amor, Matrimonio, Familia». Está dirigida a los preceptores y, sobre todo, a los padres de familia. Ellos suelen ser los responsables de la formación de caracteres defectuosos, de niños difíciles: el niño víctima de complejo de inferioridad, el niño obstinado, el niño reservado, el niño descarado, perezoso, etc. El autor se revela gran conocedor del alma del niño, con especialidad del niño anormal, ilustrando su obra con una variedad de casos «clínicos» que él mismo pudo comprobar. Comprensión para el niño, optimismo pedagógico, confianza en la moral cristiana, «la mayor garantía para un sano desarrollo psíquico del niño».

Nos parece de especial interés el capítulo en que se estudia la formación del ejemplo de inferioridad, sus resultados y su terapéutica dentro de la brevedad de un manual.

Algún reparo podríamos poner a la distinción entre el miedo y el temor, como respuesta de los instintos de amor y de la propia conservación, respectivamente, a los obstáculos del amor y de la vida. Creemos que se trata más bien de una vivencia emotiva, específicamente una, con diversos grados, según la presencialidad del objeto perturbador, pudiendo cada instinto responder con miedo o con temor según los casos. Es, sin embargo, una cuestión especulativa del libro. La traducción está hecha con todo esmero.

Fr. V. R.

Latin, por Jose Jimenez Delgado, C. M. F. Segunda edición. Tomo I: Primer Curso, 114 pp.; Tomo II: Segundo Curso, 244 pp.; Tomo III: Tercero y Cuarto Curso, 282 pp. Edit. Textos «Palaestra». Barcelona, 1950-1952.

Se trata de un texto de lengua latina, por un autor y una editorial bien acreditados ya en esta disciplina. La solidez y amplitud satisfacen, a través de los cuatro cursos. Respecto al método o pedagogía, que tanto interés tiene en los textos para niños, acaso no sea tan ideal.

Cada volumen está dividido en dos partes iguales, la primera titulada «Gramática», y la segunda «Repetitorium» o ejercicios prácticos de aquélla. Acerca de la primera, da la impresión de haber querido el autor ser tan exhaustivo y dar tantas luces al discípulo, que hizo la gramática muy recargada de cosillas, por otra parte bastante difíciles de digerir por un incipiente en lengua latina y española. Mucho también parece innecesario, o por ser repeticiones o porque lo captaría enseguida el alumno; y, en los primeros cursos, excesivo análisis de formas gramaticales, más propio de

una filosofía exhaustiva de la lengua, hecho por mentes adultas pero tenebroso para los niños. Mejor acaso hubiese sido aquí limitarse a cuadros sinópticos y ordenados bien en las páginas, tanto de declinaciones como de conjugaciones, y una visión más esquelética y sencilla de las formas fundamentales de la lengua que clavaran en su memoria y ejercitaran, pero sin tantas reclamaciones a la inteligencia a que habrán de ser reacios.

La segunda parte de cada volumen, o ejercicios, es un cúmulo grande de materia en que trabajar el alumno, muy variada, amena y humorística, con muchos dibujos. Con sus vocabularios repartidos y los generales al final de cada tomo, tanto del español al latín como viceversa, suplen al diccionario. Quizá también un poco barroco y demasiada «colección» de cosas.

La tipografía es muy clara y agradable. De no ser por la meticulosidad de pequeñas cuestiones y nimias aclaraciones, que oscurecen y acaso desaniman al alumno, y gozase de más uniformidad, sería como texto muy ideal.

Fr. Antonio A. Uria, O. P.

REVISTA DE REVISTAS

Al-Andalus. Fasc. 1. 1953.—Soledad Gilbert: *Un tratadito de Ibn Jatima sobre los enemigos de los amantes.*—Manuel Alonso, S. J.: *Juan Sevillano, sus obras propias y sus traducciones.*—E. Lèvi-Provençal: *La "Description de l'Espagne" d'Ahmad al-Razi.*—J. Vernet: *La embajada de al-Gassānī* (1691).

Angelicum. Jul.-Sept. 1953. fasc. 3. Roma.—V. Ryan, O. P.: *L'umanesimo di S. Tommaso.*—B. Emmi: *Il Decreto Tridentino sulla Volgata nei commenti della seconda polemica protestantico-cattolica.*—L. Bender, O. P.: *Extirpatio uteri morbosi ut actus coniugalis tuto fieri possit (c. III).*

Antonianum. Oct. 1953. Fs. 4. Roma.—D. Lasic, O. F. M.: *Hugo de S. Victore auctor operis "De contemplatione et ejus speciebus".*—M. Camera, O. F. M.: *De delictis contra religionem in jure romano christiano. Dissertatio historica-juridica.*—S. Cavalletti: *La terminologia biblica per "bastone".*

Arbor. Septiembre-Octubre, 1953.—*El sentido del dolor y del sufrimiento en la vida humana,* por Juan José López Ibor.—*El jurista ante la crisis actual de la cultura europea,* por Juan-Bautista Jordano.—*Los métodos de trabajo en Paleontología,* por Bermudo Meléndez.

Biblica. Fasc. 4. 1953.—J. Ziegler: *Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta.*—P. Ternant: *La Theoria d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture (III).*—H. Junker: *Die Entstehungszeit des Ps. 78 und des Deuteronomiums.*—R. Nort: *Maccabean Sabbath Years.*

Ciudad de Dios (La) Mayo-Agosto, 1953.—P. Félix García, O. S. A.: *Ante el centenario de San Agustín.*—Fernando de Urbina: *Conocer por experiencia.*—P. Fidel Casado, O. S. A.: *El pensamiento filosófico del Beato Santiago de Viterbo.*

Civilta Cattolica. 5 Diciembre 1953.—*L'esercito europeo,* A. Messineo, S. J.—*Da sacerdote della scienza a sacerdote di Cristo: Niccolo Stenone,* G. Bossio, S. J.—*La religione cattolica nelle scuole iugoslave,* F. Cavalli, S. J.—*L'avventurae spirituale del filosofo García Morente,* F. Castelli, S. J. *Le Chiese greche dissidenti tra Roma e Mosca,* G. de Vries, S. J.—*"Filosofia delle scienze",* G. Bortolaso, S. J.

Die Neue Ordnung. Heft 6, 1953. — M. D. Koster: *Hirtensorge des Papstes.*—E. v. Hippel: *Rechtslehre Alberts des Großen.*—G. Kliesch: *Soziale Sicherheit.*—C. Kamps: *Christlicher Sender.*

Divus Thomas. (Piacenza).—Jul-Dec. 1953.—Geenen G., O. P.: *Doctrinae Concilii Chalcedonensis usus et influxus in theologia S. Thomae Aquinatis.*—Perego A., S. J.: *Fine ed essenza della società conjugale.*—Rossi G., F. C. M.: *Gli Opuscoli di S. Tommasi d'Aquino.*—Piatti T., O. M. V.: *Uno storico centenario: S. Bernardo di Chiaravalle* (1153-1953).—Scaltriti G., O. P.: *Prime conclusioni dottrinarie dopo il V Centenario di Savonarola.*—Rossi G., F. C. M.: *Discordanza o concordanza Tomista?*—Faro C., C. P. S.—*Il CVI Congresso Nazionale di Filosofia (Bologna, 19-22 marzo 1953).*—Perego A., S. J.: *Naturale e sopranaturale.*—Crosignani G., C. M.: *Sullo sviluppo del dogma.*

Divus Thomas. Freiburg. September 1953. H. 3.—M. A. v. d. Oudenrijn, O. P.: *Vom Sinne des Hohen Liedes.*—A. M. Horvath, O. P.: *Das Satzband und das gottliche Licht.*—J. F. Groner, O. P.: *Geistesgeschichtliche Wurdngung der thomistichen Ge wissenslehere.*—A. Zychlinskie: *Der Wichtisgte Augenblick im Menschenleben.*—E. Roeder: *Diersburg: Aristoteleszitate bei Thomas von Aquin.*—N. Wicki: *Das "Prognosticon futuri saeculi" Julians von Toledo als Quellen werk der Sentenzen des Petrus Lombardus.*

Ephemerides Theologicae Lovanienses. April-Sept. 1953. — J. Dupont: *L'utilisation apologetique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes.*—A. Hussiau: *L'exègèse de Matth. XI, 27, 27 B, selon saint Irenèe* G. Philips: *De ratione instituendi tractatum de gratia nostrae sanctificationis.*—M. Haelvoet: *La théophanie du Sinai. Analyse litteraire des récits d'Ex. XIV-XXIV.*

Estudios. Mayo-Agosto, 1953.—*Causalidad instrumental de la maternidad divina,* por el Rvdo. P. Lucas Donnelly, O. de M.—*El problema de la trascendencia,* por el Rvdo. P. Martín Ortúzar, O. de M.—*Por las fuentes de la dramática de Tirso de Molina,* por Fr. Manuel Penedo Rey, O. de M.

Estudios Eclesiásticos. N. 107. Octubre-Diciembre 1953.—Sola, Francisco de P.: *La Corredención Mariana en los escritos de S. Bernardo. En el octavo Centenario de la muerte del Doctor Melifluo.*—Alonso Bárcena, F.: *El progreso dogmático a la luz de la "Humani Generis".*

Estudios Filosóficos Julio - Diciembre, 1953. Las Caldas de Besaya (Santander) PP. Dominicos.—S. Ramírez: *S. Alberto Magno y la Filosofía del Derecho de gentes.*—T. Urdánoz: *Esencia y proceso psicológico del acto libre según Santo Tomás.*—A. Gelabert: *El valor ontológico de los conceptos como punto de partida de una crítica tomista.*—C. Soria: *El fin, su intencionabilidad y su causalidad.*—A. Fernández: *Sola la naturaleza de la experiencia religiosa.*

Estudios Franciscanos. Septiembre-Diciembre, 1953. — P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap.: *Argumentación bíblica de San Lorenzo de*

Brindis en sus controversias con los protestantes.—P. Basilio de Rubí, O. F. M. Cap.: *El beato Nicolás Factor, franciscano de la Observancia Regular, capuchino en Barcelona.*

Hispania. N. 50. 1953. Madrid.—F. Roca Traver: *Cuestiones de demografía medieval.*—J. Torres Fontes: *La conquista del Marquesado de Villena en el reinado de los Reyes Católicos.*

Hispania Sacra. MCMLII. 2.º semestre.—*Dámaso y Ursino,* por el R. Dr. D. José Vives.—*Fray Guillermo de Ferrera, abad del monasterio de Santes Creus,* por J. Ernesto Martínez Ferrando.—*La biblioteca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco,* por el R. Dr. D. Tomás Marín.—*Semblanza del Cardenal Pedro de Inguanzo, Arzobispo de Toledo,* por el Reverendo P. Melchor de Pobladura, O. F. M. Cap.

Nouvelle Revue Theologique. Decembre, 1953. — *L'attente de la grande Rèvèlation dans le quatrieme èvangile,* Abbe H. Van de Bussche. *De la mèdiation de la Vierge Marie,* Abbe B. Piault.—*Oecumenisme et Catholica. I. A la recherche de l'«Una Sancta»,* G. Dejaifve, S. J.—*Aux origines des Instituts seculiers,* J. Beyer, S. J.—*«Sur la terre comme au Ciel». Essai de critique religieuse,* M. Pontet, S. J.—*Le quatrième centenaire de l'Université gregorienne.*

Recherches de Theologie Ancienne et Medievale. Janvier-Juin 1953. J. Leclercq, O. S. B.: *Sermon pour l'Assomption restituè a saint Bernard.* O. Lottin, O. S. B.: *Les vertus morales acquisès sont-elles de vraies vertus? La rèsponse des theologiens de Pierre Abelard a S. Thomas d'Aquin.* TH. Deman, O. P.: *Le "precepte" de la prudence chez S. Thomas d'Aquin.* B. Smalley. *A. Commentary on the Hexameron by Henry of Ghent.*— O. Lottin, O. S. B.: *L'Ordinatio de Jean Duns Scot sur le livre III des Sentences.*—L. Mourin: *Sur la date de quelques sermons français de Gerson.*—P. Glorieux: *Les Quodlibets de Gervais du Mont-Saint-Eloi.*— P. Glorieux: *Note sur les Questions disputées attribuées a Jean de Murro.* P. De Voocht, O. S. B.: *Un texte inédit sur le désir naturel de voir Dieu: Gérard de Bologne, Summa XII, 1 ad 3.*—B. Hirsch-Reich: *Die "Studien liber Jean de Roquetaillade" von Jeanne Bignami-Odier.*—B. Hirsch-Reich: *Heinrichs von Harclay Polemik gegen die Berechnung der zweiten Ankunft Christi.*

Revista Española de Derecho Canónico. Mayo-Agosto, 1953.—*La prebenda y la distribución en los Cabildos,* por Sabino Alonso Morán, O. P.— *Imputabilidad del delito casual derivado de un acto ilícito,* por Francisco Abad, Pbro.—*Ayunos de los religiosos después de la promulgación del Código,* por Fidel de Pamplona, O. F. M.—*El problema del lúcido intervalo en las enfermedades mentales,* por Eudoxio Castañeda Delgado, Pbro.

Revista de Espiritualidad Octubre-Diciembre, 1953.—*Carta Enciclica «Doctor Mellifluus» de S. S. Pío XII, sobre San Bernardo, con ocasión del VIII centenario de su muerte.*—B. Jiménez Duque: *El misterio teresiano.*

Alberto de la Virgen del Carmen, O. C. D.: *Naturaleza de la memoria espiritual, según San Juan de la Cruz.*—Isidoro de San José, O. C. D.: *Sobre la Teología de la perfección cristiana.*

Revista de Filosofía Julio-Septiembre, 1953.—Cruz Hernández, Miguel: *El problema de Dios en la filosofía de Brentano.*—Guil Blanes, Francisco: *La negación del mundo inteligible en Berkeley.*—Perdomo García, José: *La teoría de los espíritus en Pascal.*—Montero Moliner, Fernando: *La teoría de la significación en Husserl y Heidegger.*—Mindan Manero, Manuel: *La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII.*

Revue Biblique. N. 3. Juillet 1953.—A. Feuillet, P. S. S.: *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique* (suite).—M-E. Boismard, O. P.: *Problemes de critique textuelle concernant la Quatrieme Evangile.*—C. Spicq O. P.: *Le "agapáo" verbe et ses derives dans le grec classique.*—Jeanne Villete: *Que represente la grande fresque de la maison chretienne de Dura?* (Pl. XV-XVIII).

Rivista di Filosofia Neo-Scolástica. Settembre - Ottobre, 1953. — B. Majoli: *La filosofía dell'esistenza di F. G. Schelling.*—C. Ferro: *Metafisica ed etica nel «De bono» di S. Alberto Magno.*

Salesianum. Ott.-Dicembre, 1953. N. 4. Torino.—T. Lupo: *La «pietas materna» di fronte all isterectomia e operationi affini.*—A. M. Stickler: *«Sacerdotium et regnum» nei Decretisti e primi Decretalisti.*—L. Bogliolo: *La metafisica tomista dell amor di Dio.*

Sciences Ecclesiasgiques. Octobre, 1953, fasc. 3. Montreal.—R. Morency, S. J.: *Nature de la Action immanente* (II).—F. Bourassa, S. J.: *Sacrifice sacramentel.*—A. J. Macdougall, S. J.: *The Occlusive Pessary Problem.*

Scuola Cattolica (La) Settembre-Ottobre, 1953. — G. Bassetti-Sani, O. F. M.: *I Comandamendi di Dio nel Corano.*—R. Moretta: *Chi fu la peccatrice che unse d'unguento Gesù.*

Vie Intellectuelle (La) Decembre, 1953.—*L'Eglise est vivante,* V. I.—*Des lois de la guerre a la guerre sans loi,* V. Ducattillon.—*De l'eminente dignitè des laïcs dans l'Eglise,* E. Borne.—*Notre double vocation: l'Europe et Afrique,* R. Delavignete.—*Le cinema allemand,* R. Wintzen.

Zeitschrift für Katholische Theologie. 3 Heft. 1953. — J. Felderer: *Der Kirchenbegriff in den Flugschriften des josefinischen Jahrzehnts.*—P. Gaechter: *Petrus und seine Nachfolge.*—H. Schurmann: *Die Dubletten im Lukasevangelium.*

—4 Heft. 1953.—Hugo Rahner: *Antenna Crucis V. Das mystische Tau.* R. Stecher: *Die persönliche Weisheit in den Proverbien, kap,* 8.—H. U. v, Balthasar und E. Gutwenger: *Der Begriff der Natur in der Theologie.*—J. A. Jungmann: *Die Kommunion am Karfreitag.*

LIBROS RECIBIDOS

Edit. **Apis.** Pte Roca, 1150. Rosario (Rep. Argentina).

El Magisterio de la Iglesia y la Escuela Argentina, por Calixto Schincariol, Salesiano (2.ª edición).

Edit. **Aschendorff.** Gallitzinstrasse, 13, 21 a. Münster (Westf).

Liber de sex principiis Gilberto Porretae ascriptus, Edidit Albanus Heysse, O. F. M.

Quaestio de Sacra Scriptura et de veritatibus catholicis, pour Henrici Totting de Oyta. 1953.

Ens et unum convertuntur, von Dr. Ludger Oeing-Hanhoff.

Edit. **B. A . C.** Alfonso XI, 4.

Sacrae Theologiae Summa IV. De sacramentis. De novissimis. por los P. Aldama, González, Solá y Sagués, S. J. 1953.

Teología de San José, por el P. Bonifacio Llamera, O. P. dición bilingue. 1953. Ptas. 65.

Obras completas del Mtro. Juan de Avila, por Luis Sala Balust. Edición crítica. Tomo II. 1953.

Historia de la Iglesia Católica, García-Villoslada, S. J. Tomo II. Edad Media (800-1303). 1953. Pts. 75.

Edit. **Coculsa.** Paseo de Rosales, 48. Madrid.

Consultorio Moral Popular, por el P. Antonio Peinador, C. M. F.

Un obrero hacia los altares, por el R. P. Pedro Rojas, C. M. F.

Edit. **Civilta Cattolica** Via di Porta Pinciana, N. 1. Roma (130).

Bibliografía filosófica italiana. Dal 1900 al 1950, N-T.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Vitrubio, 16.

Obras espirituales del P. Antonio Cordeses, S. J. Parte primera. Tratados anotados por el P. Aurelio Yanguas, S. J.

Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás, por Domingo Báñez, O. P. Edición preparada por el R. P. Mtro. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Tomo II. DE SACRAMENTIS. 1953.

Edit. D'Auria. Calata Trinita Maggiore, 52. Napoli.
Unless Then Be Sent, by Augustine Rock, O. P.
Sententiae Petri Pictaviensis, by Philip S. Moore, C. S. C. Garvin, Dulong, 1950.
In octo libros. De physico auditu sive physicorum Aristotelis Commentaria. P. Fr. Angeli-M. Pirotta, O. P. Editio novissima.

Edit. **Desclee de Brouwer.** 22, Quai au Bois. Bruges (Belgique).
Humanisme scientifique et raison chretienne, par D. Dubarle, 1953.
Le monde et l'Occident, par Arnold J. Toynbec, 1953.
Raison et dèraison de notre temps, par Karl Jaspers.
La prèuve réelle de Dieu, par J. Defever, S. J. 1953.
El único salvador de todos los tiempos, por el R. P. Miguel Riquet, S. J. Versión española por el P. A. de Miguel Miguel. 1953.
La parroquia viviente, por A. Ryckmans. 1953.

Ediciones Verdad y Caridad. Carlos III, 22. Pamplona.
La antigua Provincia Capuchina de Navarra y Cantabria (1578-1900), por el P. Fr. Celestino de Añorbe, O. F. M. Cap.

Editions du Cerf. 29, Boulevard Latour-Maubourg. París-VII.
La chasteté, 1953.

Editions Monde Nouveau. 85, Rue de la Pompe. París-16°.
La coexistence pacifique, par François Houtisse. 1953.

Edit. Epesa Madrid.
Introducción a la Filosofía, por Angel González Alvarez.

Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Alfonso XII, 12. Sevilla.
Las doctrinas políticas de Raimundo de Farias, por Francisco Elías de Tejada. 1953.

Edit. **Herder.** Balmes, 26. Barcelona.
Docete. IV. La Gracia, por A. Koch, S. J. y A. Sancho. 1953.
Compendium der Pastoral-Medizin. Dr. Albert Niedermeyer.

Edit. Las Antorchas Sagasta, 11. Madrid.
Vida y Epistolas de San Pablo, por Antonio García Figar, O. P. Pts. 100.

Les Editions de L'Universite D'Ottawa. (Canadá).
Indulgences, by Rev. Joseph Edward Campbell. 1953.

Les Editions Ouvrieres. 12, Avenue Soeur Rosalie. París (13).
Prèsence a Dieu-Prèsence au monde, par Emile Rideau.
Signes de Dieu, par Joseph Siblot. 390 fr.
Civilisation, par L. J. Lebret. 390 fr.

Edit. E. Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain (Belgiq).
Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne, par Alphonse de Waelhens. 1953.

Edit. Pontificia. Puertaferrisa, 14. Barcelona.
Pedagogía experimental y cristiana, por el Dr. D. León Barbey, Pbro. Trad. de D. Javier Isart. 1953. Pts. 44.

Presses Universitaires de France. 108, Boulevard Sain-Germain. París VI.
Le Thomisme, par Paul Grenet. 1953.

Publicaciones Estudios. Duque de Sexto, 32. Madrid.
La causalidad instrumental de la Maternidad divina según Saavedra, por Luca Donnelly, O. de M. 1953.
Piedad mariana en la Orden de Nuestra Señora de la Merced, por el M. Rvdo. P. Luis del Sagrado Corazón Aquatías, O. de M.

Publicaciones de la Sociedad Internacional Francisco Suarez. Colegio Máximo. Oña (Burgos).
Estudios teológicos. En torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma, por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Fidel García Martínez, 1953.
Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista, por Juan Antonio Platero Ramos, S. J. 1946.

Edit. Sal Terrae. General Mola, 31. Santander.
Crítica, por Josephus M. Alejandro, S. J., 1953. Pts. 50.

Edit. Studium de Cultura. Bailén, 19. Madrid.
Epítome de teología moral, Lárraga-Lumbreras. Pts. 55.
Evolución de la cultura en América. Felipe González Ruiz.
La experimentación humana en medicina. Bussión-Tauret.
Jerusalén hoy, Antonio Ortíz Muñoz. 224 pgs. Con ilustraciones.
La virilidad y sus fundamentos sexuales. Federico Arvesú.
Caminos de luz. Luis Baigorri, S. S. S. Pts. 38. Pgs. 528.
Viñetas de la Biblia. Carolina Toral. 164 págs. Pts. 22.
Angustia y salvación. Carlos Rahner, S. J. 160 pgs. Pts. 22.
Etica, Derecho e Historia. José M.ª Díez Alegría, S. J. Pts. 40.
Filosofía de la Mística. Nazario de Santa Teresa, C. D.
¿Cuándo el vínculo conyugal es disoluble? Dr. Alvaro A. Antimio.
¿Histeria? Bernard van Acken, S. J. Pgs. 144. Pts. 22.
Derecho del niño a nacer. R. P. Agapito de Sobradillo, O. F. M. Cap.

Universidad de Santo Domingo.
Anales de la Universidad de Santo Domingo (Ciudad Trujillo-República Dominicana) Enero-Diciembre, 1951.

Verlag A. Francke. Berna.

Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie. Thomas von Aquin. Der Thomismus, par P. Wyser, O. P.

Verlag Alfred Topelmann. Berlín, W 35.

Meister Eckhart, von Warl Heussi. 1953.

Verlag Felizian Rauch Innsbruck.

Summarium tractatus dogmatici de gratia Salvatoris, pour Franciscus Dander, S. J., 1953.

Verlag Friedrich Pustet. (13) Regenbur (Aleman.)

Dogmengeschichte der Fruhscolastik, par A. M. Landgraf.

Verlag Herder. Wien. Wolzeile, 33.

Die grumdakte des geistes, par Irmgard Gindl. 1953.

Praktische Pastoralpsychologie, Dr. Willibald Demal, O. S. B. 1953.

Verlag Westkultur Anton Hain. Meisenheim Glan (Aleman).

Philosophie der Eudlichkein, par Fritz-Joachim von Rintelen. Pgs. XXIV-492. DM. 22'50.

Les trois Chapitres au Concile de Chalcedoine, par Dom H-M Diepen, O. S. B. Pgs. 128. Precio, 12 florines.

Edit. J. Vrin. Place de la Sorbonne. París (V).

Le Peri Hermeneias en occident de Boéce a Saint Thomas, par J. Isaac, O. P. Pgs. 192. 1953.

Libros mandados por los autores:

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Manuel Gonzalo Casas. Mendoza (Argentina) Marzo-Abril, 1949.

Ensayo valorativo del Existencialismo, por Dr. D. Onofre Monzó Palés, Maestrescuela de la S. I. P. 1952. Ciudad Real.

Arte de la Poesía, por Rufino Villalobos Bote, Pbro. Magistral de Coria. 1953.

Guadalupe, Roma y la Hispanidad. por el mismo autor.

La santificación social en el Cuerpo Místico, por Guillermo González Quintana, S. J. «Ecclesiástica Xaveriana».

Barlovento, cruz y gloria del P. Zapico, por Fr. José Tornero, O. P. 1952. Dominicos de Granada.

Qui scit salvus est, par Giulio Ser-Giaconi (Ascoli-Piceno) Offida (Italia).

La theologie morale d'hier et d'aujourd'ui, par Ph Delhaye. Palais Universitaire. Strasbourg. 1953.

Zur literarischen Gestaltung des Transitus Beatae Mariae, von Heinrich Lausberg. Prof. der Universitat Münster (Westf).

Deberes del Estado Católico con la Religión. Discurso del Cardenal Alfredo Ottaviani. Santa Clara, 4. Madrid.

Del conocimiento de Dios, por Rodrigo Noguera Barreneche. Carrera 15. Bogotá (Colombia).

Desde China (Diario de un misionero), por José Rodríguez, Redentorista. 1953. Emiliano Zapata, 60. México, 1 D. F.

Así es Dios. Tratado de Teodicea, por Diego Torrente Pérez. Seminario de Cuenca. 1953.

A propósito de unos estudios sobre Fray Diego de Estella, por R. P. Dr. Pío Sagués Azcona, O. F. M. 1953. Madrid.